

Министерство образования Российской Федерации  
Уральский государственный университет имени А. М. Горького  
Уральское философское общество

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА:  
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ТЕЧЕНИЯ И ШКОЛЫ,  
ПОЛИТИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ**

Материалы III Всероссийской  
научной заочной конференции

Екатеринбург, июль – сентябрь 2000 г.

Екатеринбург  
Издательство Уральского университета  
2000

ББК Ю 3(2)6

Р 892

*Печатается при финансовой поддержке  
Института «Открытое общество»  
в рамках мегапроекта «Развитие образования в России»*

Под общей редакцией проф. *Б. В. Емельянова*  
Составитель *О. Б. Ионайтис*

**Русская философия XX века:** национальные особенности, течения и школы, политические судьбы: Материалы III Всерос. науч. заоч. конф./ Под общ. ред. проф. Б. В. Емельянова; сост. О. Б. Ионайтис, Екатеринбург, июль–сентябрь 2000 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 227 с.

ISBN 5-7996-0082-7

ISBN 5-7996-0082-7

© Издательство Уральского университета, 2000

© О. Б. Ионайтис, составление, 2000

## Д. С. Мережковский

Еще А. А. Блок задавался вопросом, «почему столь пристальное внимание отводится Дмитрию Сергеевичу Мережковскому» (1865-1941). О нем писали литераторы полярных направлений и групп – от М. Горького, с которым Мережковский в 1900-х гг. вел яростную полемику, до близкого его исканиям В. В. Розанова и русского философа Н. А. Бердяева. Возможно, особое положение Мережковского можно объяснить глубоким личным одиночеством.

Тот факт, что творчество Мережковского в русской культурной жизни в конце XIX – начале XX в. занимало одно из ключевых мест, долгое время игнорировался. Литературная критика начала века, и прежде всего позитивистская, также во многом не принимала его значения, указывая на бесплодную созерцательность философско-эстетических воззрений писателя и заданность создаваемых им художественных образов. И все же критики сходились в утверждении, что в его произведениях искусство подавляется философствованием, но именно благодаря новизне и оригинальности философской концепции искусства Мережковский стал одним из «отцов» культурного ренессанса, который позднее Н. А. Бердяев называл Серебряным веком русской культуры.

Живой интерес для современных исследователей Мережковского представляют раздумья о нем Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, Л. Шестова, А. Белого, А. А. Блока, «говоривших с ним на одном языке» о той же сфере духовных проблем, которых по праву можно назвать теоретиками рубежа веков. И их отношение к Мережковскому заслуживает внимания как проявление духовной атмосферы эпохи.

Большое внимание к Мережковскому проявлял Н. А. Бердяев. По Бердяеву, именно «гениальность тем Мережковского» не могла «переварить» боль-  
© Н. В. Анненкова, 2000

шая часть интеллигенции, «исповедующая позитивистическую веру». Его ранние отзывы об авторе трилогии «Христос и Антихрист» (1896—1905) проникнуты заметной симпатией. «Мережковский глубже других понял Пушкина и Достоевского, - писал Бердяев в статье «О новом религиозном сознании» (1905), — и все-таки остался чужим, «западником» для русского интеллигентного общества» (*Бердяев Н. А. О русской философии*: В. 2 т. Т. 2. Свердловск, 1991 С. 32.). Причину трагической отдаленности писателя от современников Бердяев видел во «вселенскости» затронутых в романах вопросах.

В более поздний период, в «Русской идее» (1946) и «Самопознании» (1948), Бердяев приходит к критическому, иногда резкому по форме толкованию наследия Мережковского, называя его проповедником «нищеннизированного христианства» (Бердяев имеет в виду два первых романа трилогии «Христос и Антихрист»). Н. Бердяев, характеризуя в «Русской идее» «литературный источник» духовно-эстетического Возрождения в начале XX в., впервые назвал Мережковского. «Мережковский играл главную роль в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре» (*Бердяев Н. А. Русская идея// Русская литература*. 1991. № 3. С. 91.), - писал он, сам испытывавший влияние религиозно-философских идей писателя, не в последнюю очередь содействующих эволюции его собственных взглядов.

Точка зрения Н. А. Бердяева на творчество Д. С. Мережковского интересна и спорна. В «открытом письме» Бердяеву Мережковский с горечью отмечал: «В России меня не любили и бранили; за границей меня любили и хвалили; но и здесь и там одинаково не понимали моего Я». Многие рассуждения Бердяева справедливы: о допущенной им терминологической путанице на пути смешения символизма и научной философии, о противоречивости писателя и т. п. Но его работы о Мережковском были далеки от исследовательских, он просто не ставил вопросы становления концепций мира и человека, художественных принципов и мастерства писателя. Бердяев считал, что



с Мережковским исчезает из русской литературы ее «необыкновенное правдолюбие и моральный пафос».

В. В. Розанов без преувеличения назвал Мережковского первым на Руси кабинетным писателем-«европейцем». Певец культуры и ее пленник, он подходил на уже сложившийся в Европе тип художника-эссеиста, который явили нам Анатоль Франс, Андре Жид, Стефан Цвейг. В. В. Розанов рассматривал лишь ту часть наследия Мережковского, которое подтверждало его собственную критику христианского брака. В своей неопубликованной книге «Мимолетное» он писал: «О, страшно ничего не любить, ничего не ненавидеть, все знать, много читать, постоянно читать и, наконец, к последнему несчастью, - вечно писать, т. е. вечно записывать свою пустоту и увековечить то, что для всякого есть достаточное горе, если даже и сознается только себе». Явной симпатией проникнуты его статьи «Ипполит», «Эврипида на Александрийской сцене» (1902) и «Среди иноязычных» (1903). Розанов высоко оценивал роль переводчика древней трагедии, сумевшего выразить заложенный в ней вечный смысл, о котором древние могли только догадываться. В статье «Среди иноязычных» установлена «новизна и великое дело» Мережковского в смешении «острого в христианстве и острого в язычнике». Сам Мережковский годом раньше, в момент написания заметки для «Нового времени», «Новое значение древней трагедии», сообщал Розанову о своем отходе от симпатии к язычеству (заметка нарочно написана холодно и бледно): «Ничто яркое о язычестве под моим именем не могло бы появиться в «Новом времени». Но, к сожалению, эволюцию религиозно-философских исканий Мережковского Розанов не заметил и потому зачастую был не точен в определениях. Но, несмотря на все «невозможные» свинства против него в печати, которые всякого бы измучили, озлобили, они не действовали на Мережковского и он по-прежнему продолжал искренне любить Розанова, чем невероятно поражал критика (*Розанов В. В. Уединенное*. М., 1990. С. 41.). Критические оценки Розанова оказали несомненное влияние на Мережковского, он следует в рамках идей В. В. Розанова, развивает его положение

о «трансцендентном» характере пола. Он не только припимает его идеи, но и пыгается дать собственное видение пола как первоисточника духовной жизни, подчеркивая его божественное происхождение. Вместе с Розановым Мережковский не приемлет многого в официальной церкви и поддерживает слова Розанова о православии: «Дитя – Россия приняла вид сморщенного старичка... и совершила все усилия, чтобы отроческое существо свое вдавить в формы старообразной мумии, завещающей ей свои вздохи... Вся религия русская - по ту сторону гроба» (*Михайлов О. Н. Литература русского зарубежья. М., 1995. С. 207*).

Статья Л. Шестова «Власть идей» (1903), написанная по поводу книги «Лев Толстой и Достоевский», верно определила поиск Мережковским высшей религиозной идеи. Вместе с тем она произвольно продолжила это направление, явно вразрез с представлением автора о Толстом и Достоевском. Л. Шестов пророчил конец света после обнаружения истины человечества. Но Мережковский не был сторонником эсхатологических воззрений, о чем и писал в ранних работах и исследованиях. Мережковский перенес свою художественную стихию в критику, и после написания статьи «Лев Толстой и Достоевский» мы новыми глазами взглянули на прошлое.

Много воспоминаний и критических раздумий о Д. С. Мережковском оставил Андрей Белый. Мережковский волнует А. Белого в период 1901-1902 гг., в это время они сближаются через переписку на тему «что есть религиозная община в новом сознании». Он назвал Мережковского «вопиющим недомыслием нашей эпохи», «загадкой, которая упала к нам из будущего». Андрей Белый считал Мережковского великим историком, критиком, мистиком, под которым таился поэт. Но в то же время при таком огромном даровании Мережковского нельзя назвать до конца художником, историком или критиком, он несомненно выше, чем поэт и критик (см.: *Белый А. Между двух революций. М., 1990. С. 47*). Он первым оторвался от народничества в тот момент, когда народничество стало вырождаться в русской литературе, он первым по времени увидел Ницше и его глазами окинул историю и поднял руку

на историческое христианство. Мережковский считал, что литература должна быть действительно религиозна, а единственная форма действительности – проповедь. Мережковский боится пророчествования: между тем слово его достигает до нас в форме проповеди, а не живой действительности. Все его творчество сияет странным, ничем не объяснимым светом. В своей критике А. Белый даст неоднозначный образ Мережковского, ему принадлежит самое глубокое понимание творческих свершений Дмитрия Сергеевича. Может быть, потому что их критические наблюдения во многом совпадали: разобщенность народа, обездуховленность общества. А. Белый считал, что направление, в котором идет Мережковский, находится за пределами литературы. В словах А. Белого слышен призыв Мережковскому: «Ах, вернитесь в литературу как форму поэзии, не уходите из литературы: с вами уходит проповедь, огромный художник; наденьте до времени поэтическую маску; еще не настало время действовать» (*Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 360.*).

В каждой из книг Мережковского можно найти совокупность всех сторон его дарования: лирика – не только лирика, критика – вовсе не критика, романы – не романы. Он умел говорить с глубочайшей искренностью, спорить без тех приемов литературной вежливости, которая опошляет и обесценивает все коренные вопросы, в которой прежде всего трепет тайны, а не трепет вежливости и условности. На вечерах у Мережковского творили культуру, и вокруг него образовывался целый экспорт новых течений без упоминания источников, из которых все черпали. Критические наблюдения на роль искусства и интеллигенции Мережковского и Белого во многом совпадали (обездуховленность общества, разобщенность народа). Позитивные же взгляды существенно различались, что приводило к полемике.

А.А. Блок считал идею его произведений такой огромной, что мог не вынести ее, как не вынесут тысячи других писателей, сгореть, но оставить нам в наследство великую думу. Блок одним из немногих понял установку Мережковского на интуитивизм в художественном творчестве, которая знаменовала

изменения в его творческой эволюции. Блок считает, что Мережковский страшился ответственности своей, он не рубит с плеча и самоуверенно, потому что за спиной его – Россия, он сын ее и слезами обливается за нее, болью горит, тоскует и вопрошает, вопрошает без устали. Мережковский в свою очередь определяет эстетическую позицию Блока как индивидуалистическое замыкание в себе, нежелание контактировать с внешним миром.

Показанные в статье позиции известных мыслителей помогают понять подлинную роль тех философско-эстетических проблем, которым посвятил свою деятельность Д. С. Мережковский, которому была свойственна особая специфика теоретизирования, основанная на русской литературной традиции, обращение на протяжении всей своей творческой биографии к разным жанрам (поэзия, эссеистика, исторический роман, философская проза, литературная критика), а также принципиально антисистемный экзистенциальный характер философии. Одни и те же тайны бытия волновали Мережковского и его современников-оппонентов – таких, как Н. А. Бердяев, В. В. Розанов: для них одинаково добрыми и важными были правда небесная и земная, дух и плоть, ареной борьбы которой становится душа человека. Острая полемика, развернувшаяся вокруг его публицистических и художественных произведений, – яркое доказательство их актуальности. Многим знавшим Мережковского хотелось ему кланяться и благодарить за все: за органически музыкальное восприятие литературы и жизни, за стойкость в защите музыки, за упрек обыденщине, за грусть, которая «чище и прекраснее веселья» и все собой облагораживает.

**Ускоренность современного глобально-экологического  
мышления в отечественной мыслительной традиции**

История философии на протяжении своей эволюции пытается сконцентрировать обширный рефлексивный материал, отражающий итоги развития школ, направлений, эпох. При этом она добавляет все новые и новые штрихи к образам философии прошлого, делая их объемнее и богаче; она обнаруживает в прежних философских представлениях глубинные основания, помогающие понять и разрешить новые коллизии человеческого бытия в мире, а при отсутствии такой возможности стремится переоценить и преодолеть тот стереотип в исследовательском восприятии прошлого, который мало эффективен.

Наиболее внимательное исследование осуществляется по отношению к духовной истории тех народов, которые сыграли особенно значимую роль в становлении целых эпох, культур, континентов. Думается, что в новой и новейшей истории к подобного рода народам и странам можно отнести Россию и культуру ее народа. Безусловно, философия России, имеющая богатый опыт компромативного восприятия и взаимодействия в сфере культуры, самостоятельную историю государства и самобытный по характеру и менталитету народ, является принципиально новой, уникальной духовной почвой, которая дала возможность взрастить во второй половине XIX в. весьма оригинальные идеи, учения, концепты и системы, которые, можно предположить, не утратили своей значимости по двум причинам. Во-первых, отличаются особой формой экспликации принципа историзма, в которой обязательным был взгляд в будущее. Вторая причина состоит в том, что Россия второй половины XIX в. шла общей исторической дорогой с основными странами Европы, и проективные учения России отражали в целом общемировую ло-

гике исторического процесса, однако в сердцевине XX в. (20-80 гг.) она была резко нарушена. Очевидно, с конца XX в. Россия в какой-то степени возвращается в прерванном некогда «социалистическим экспериментом» пути, на котором и будет, возможно, получен определенный эффект от некогда отодвинутых или преданных забвению имен и учений.

Ныне, когда Россия находится в ситуации, требующей цивилизационного самоопределения, когда осмысление новых реалий выявляет их двойную кризисность: общенациональную социально-политическую в пределах страны и общемировую глобально-экологическую в пределах планеты, - обращение к прошлому философскому наследию России необычайно возрастает в своем актуализме. Возможно, именно неспособность инструментарием теперешней философско-научной парадигмы разрешить кризисность многих явлений глобальной экологии побуждает обратиться к предшествующему наследию, в том числе к духовному богатству прошлого России, отличавшемуся повышенным провиденциализмом.

Интерес представляет попытка выявить в отечественном мыслительном опыте именно те интенции и конструкции, которые сцеплены философским видением мира в системном триединстве «природа – человек – общество» от прошлого через настоящее в будущее и которые, следовательно, адекватны современной ситуации. Более того, они не просто созвучны времени, а их теоретическая реконструкция и последующее «вмонтирование» в парадигму современного глобально-экологического мышления теоретически насущны и практически необходимы. Это могло бы содействовать дальнейшему историческому движению общемировой цивилизации к бескризисно-устойчивой форме существования.

Сдвиг в мировой и российской социокультурной ситуации потребовал серьезных изменений в философии. Осмысление процесса обострения глобальных проблем требует целостности, синтеза самых разнообразных представлений – философских и научных, теоретико-метафизических и практически-прикладного характера. Философско-теоретический базис современной

глобалистики весьма обширен, и основное становление его припало на вторую половину XX в., начиная с 60-х гг.

Таким образом, *проблемной*, побуждающей к исследованию является неспособность имеющейся философско-научной составляющей современной парадигмы решить многие кризисные явления глобально-экологического характера, что побуждает обратиться к предшествующему наследию, в том числе духовному богатству прошлого России с целью поиска в нем элементов, необходимых для понимания природы, сущности и путей выхода из общего кризиса человеческой цивилизации на рубеже веков и тысячелетий.

Русская религиозная философия и культура (литература в особенности) второй половины XIX – первой половины XX в. стали первой заметной вехой отечественной мысли, предвосхитившей общечеловеческий (глобальный – в нашей интерпретации) кризис, корнящийся в самом человеке и связанный с его неправильной трактовкой своего положения и места в мире, ролью настоящей и будущей. Философы этого направления осмысливают мир в целом и социальные процессы, происходящие в нем, чаще всего внефилософскими методами. Ими были очерчены главные грани будущего кризиса в триаде «человек – природа – общество». Человек рассматривался ими в качестве главного источника, корня, причины кризиса, и в нем же виделся путь, возможность позитивного выхода из кризиса, причем чаще всего речь шла о внутреннем, религиозно-нравственном преображении человека, что могло бы стать залогом успехов будущих поколений. Это «самоустроение личности» – по Ф. М. Достоевскому; «духовное совершенствование человека» – по В. С. Соловьеву; «воссоздание себя религиозной свободой и творчеством» – по Н. А. Бердяеву.

В целом отечественная философия второй половины XIX – первой половины XX в. отличается особым вниманием к кризисному состоянию культуры, что с разных позиций и оригинально интерпретировалось Н. Я. Данилевским и К. Н. Леонтьевым, И. А. Ильиным и П. А. Сорокиным. Роднит же всех этих мыслителей то, что культуру они ставят во главу угла и сосредоточива-

ют внимание на кризисе фундаментальных основ и многообразных непосредственных форм жизни человека. Кризис этот видится им не только вполне отчетливо, но и как несущий угрозу гибели человечества, вселенского самоубийства. Они усматривают сущность его в противоречивости самих культурных феноменов, что зачастую проистекает из противоречий природы человека. Кроме того, кризис рассматривается ими уже не в планетарных, глобальных масштабах и экологических (для человека) параметрах. Они рассматривают культуру одновременно и как естественную среду жизни, в которой человек только и может иметь свое предназначение. Поэтому для всех философов, чье творчество исследовано нами в этой статье, важен вопрос о причинах кризиса культуры: они единодушны в своих утверждениях, что главной причиной кризиса культуры является утрата духовного (нравственного, религиозного) начала в культуре; затем – преобладание идей материализма, а следовательно, безбожности, буржуазности. Господство в обществе отношений борьбы, конфликтности, отчуждения в культуре оборачивается стремлением к унификации, смешению, стандартизации содержания культуры. Позитивным выходом, по мнению названных философов, может стать укрепление духовных начал в человеке и культуре; ее сохранение и развитие на многообразных самобытных основаниях народов; превалирование диалога и соразвития многоформных культурных систем.

Одним из оригинальных результатов стали многообразные интеллектуальные проекты будущего – так называемая космическая футурология, которая средствами философии охватывает всю предшествующую человеческую историю в основных вехах и этапах таким образом, что становится видимым и весьма отдаленный ее горизонт. От первого объединения человечества в пределах планеты (в работах Л. И. Мечникова) до возможности перехода человека в бестелесное энергетическое состояние (К. Э. Циолковский). При этом несколько нивелируется роль науки и техники, которые в проектах данной плеяды мыслителей перестают рассматриваться в качестве перспективы и главной цели, а становятся повседневным, рядовым средством, служащим



упрочению человеком своего космического предназначения. Трансформация человека немыслима без нового сознания, новой культуры, образования. Правда, настораживает некоторая императивность проектов, выдвигаемых, например, К. Э. Циолковским. Они, по его мнению, могут осуществляться и принудительными и насильственными методами, что вызывает сомнение в гуманности его постулатов. Тем не менее проанализированные учения привлекают внимание оптимизмом, предметностью, новой духовностью.

Изучение движения идей наиболее оригинальных представителей отечественного естественно-научного космизма первой половины XX в. – В.И. Вернадского, Н. Г. Холодного, В. Н. Муравьева, А. А. Чижевского – позволяет выделить их наиболее продуктивные и не утратившие актуальности идеи: биосферы и ноосферы, целостного мирозерцания и ведущей роли в нем принципа антропокосмизма, расширительного понимания среды, распространения экологических требований и представлений за пределы планеты Земля в космос, выявления общемирового закона о космическом характере жизни природы и человека. Наследие космистов, пожалуй, не содержит обширных онтологических построений, моделирующих состояние человечества, но включает один из главных и притягательных векторов и стратегий развития – планетарно-космическое преобразование человека, природы и общества, ноосферную модель будущего.

В соответствии с констатацией планетарного единства биосферы, включенности человека в эту целостность, ныне в науке обращается внимание на актуальное состояние этой целостности – кризисное, в связи с чем в современной литературе начиная с 60–70-х гг. складывается такое направление исследований, как *глобалистика*. Она изучает историю глобальных проблем современности, их признаки, сущность, классифицирует противоречия глобального масштаба, исследует возможности методологически-теоретического изучения процесса разрешения их различных перспектив. В форме краткого теоретического абриса нами дана картина современной глобалистики, обращено внимание на антропную природу всех проблем. Человечество

век ныне проявил себя деконструирующим фактором, он не может, не желает, не способен построить бесконфликтные отношения в системе «природа – человек – общество» и ее звенья, но именно это чрезвычайно важно для самоопределения человека и его ноосферного будущего. Основными парадигмальными элементами в комплексе современного научного мышления выступают: антропокосмоцентризм и глобализм, системность и экологизм, самоорганизация и коэволюция, универсальный (глобальный) эволюционизм и ноосферное будущее. Глобально-экологическая парадигма есть, по мнению автора, промежуточная, подготовительная форма в процессе формирования ноосферной парадигмы мышления.

Проведенный анализ развития философской традиции в русской культуре второй половины XX в. позволяет утверждать, что не прервана традиция осмысления предельных оснований метафизических процессов и ситуаций в мире. В этот период в трудах отечественных ученых-мыслителей и философов получили развернутое теоретическое оформление представления о природе и существовании происходящего глобально-экологического кризиса как результате глобальной деструкции системы отношений «природа – человек – общество» под напором преобразующей деятельности человека, которые одновременно представляют собой программу выхода из кризиса. Последняя предполагает необходимость формирования нового типа мышления, которое уже складывается в качестве научной парадигмы и нуждается в распространении и развитии через систему образования и воспитания.

**В.Г. Банных**

*г. Екатеринбург*

### **Национальные особенности русской философии XX в.**

Особенностью русской философии XX в. является состояние переходнос-

© В. Г. Банных, 2000

ти и неустойчивости, сопровождающееся в массовом сознании потерей многих устоявшихся ценностных и культурных ориентиров. Возникает ощущение утраты привычных идейных «вех», а для многих людей и смысла жизни, исторической перспективы.

Рассматривая проблемы современности, что продиктовано остротой ситуации на рубеже веков и тысячелетий, мы обращаемся к творчеству крупнейших представителей отечественной философии XX в. – Н. А. Бердяеву, А. А. Богданову и В. И. Вернадскому. Все они представители христианского экзистенциализма, русского марксизма и естественно-научного космизма. Мы сознательно опускаем ленинско-сталинский материализм, ибо это тема отдельного исследования.

Эти три фигуры, на наш взгляд, наиболее значительны для характеристики русской философии XX в. Ибо она представляет собой пеструю картину развития, противоборства и сосуществования различных течений и школ отечественной мысли.

В настоящее время, когда Россия в очередной раз столкнулась с проблемой выбора пути, по которому она должна развиваться, вновь обострился вопрос об осмыслении специфики русской культуры, черт ее характера.

Русская культура, несомненно, имеет всемирное значение. Чтобы убедиться в справедливости этих слов, достаточно обратиться к нескончаемому ряду известных имен русских писателей, композиторов, художников, остановиться на достижениях русской, в том числе советской, науки и техники. Однако возникновение социальных проблем в настоящее время заставляет общество искать новые пути социального прогресса с учетом особенности развития русской культуры.

Известным русским философом, эволюция которого проходила в рамках религиозного экзистенциализма, был Н. А. Бердяев (1874-1948). «Не будет преувеличением, если мы поставим его имя наряду с именами наиболее сейчас известных и значительных философов – таких, как К. Ясперс, М. Шелер,

Н. Гартман, М. Хайдеггер», – писал хорошо знавший Бердяева философ Л. Шестов.

Н. А. Бердяев, признавая религиозный опыт, подчеркивал тот факт, что православие в его русской форме содержит исключительно высокие ценности для возрождения и развития России. Главным онтологическим началом в философии ученого является свобода, только она дает право на вхождение в Царство Божие.

И сегодня, полвека спустя, в период формирования новых общественных отношений мы остро ощущаем потребность в свободе и одухотворенности, о чем говорил Н. А. Бердяев. И для российской интеллигенции, несмотря на все разномыслие, общим было одно – боль за судьбу своего отечества и его будущее.

Говоря о России с ее особой судьбой ученый наметил две тенденции в развитии культуры: 1) социальное преобразование жизни и цивилизации в ее «буржуазной» форме; 2) религиозное преобразование жизни. Человек, несущий в себе искру Божию и опирающийся на свободу и творчество, должен был стать, по мнению Н. А. Бердяева, главным инструментом создания общественного идеала.

Высказывал русский ученый свое мнение и о влиянии внешних факторов на развитие страны, одним из которых является пространственный. «Не раз уже указывали на то, – писал Н. А. Бердяев, – что в судьбе России огромное значение имели факторы географические, ее положение на земле, ее необъятные пространства» (*Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1918*). Огромность территории России – и благо и горе русской культуры. Великая русская духовная культура свойственна только огромной стране, огромному народу. Но большая территория способствовала постоянной колонизации, люди легко покидали истощенные участки, при этом разрывалась преемственность культуры. В условиях безграничности культура ограничивает людей, поэтому русские люди не очень стремятся к ее восприятию: «Русская душа ушиблена

ширью, - отмечал Н. А. Бердяев, - она не видит границ, и эта безграничность не освобождает, а поработает ее» (там же. С. 63).

Огромное значение в развитии России имеет ее срединное положение между Западом и Востоком. «Проблема Востока и Запада, - пишет Н. А. Бердяев, - это вечная тема русских размышлений, тема, основная для нашего национального самосознания и очень ответственная, тема, основная для философии» (там же. С. 56). Срединное положение России как в прошлом, так и сейчас порождает тенденцию к раздвоенности, к шатаниям, порождая тем самым духовную неустойчивость и, как следствие, экономическую и политическую нестабильность. Срединный путь развития, несмотря на его поиски, до сих пор слабо выражен в нашей философии, что выражается в отсутствии среднего класса, срединного, то есть прочного, уравновешенного поведения, которое могло бы способствовать стабильному развитию страны, людей, их культуры.

Другой концепцией, характеризующей течение философской мысли XX в., в рамках русского марксизма и махизма является учение А. А. Богданова (1873-1928). Его социальная теория – своеобразный, оригинальный угол зрения на человека, общество, историю. Она не противоречит классическому марксизму, но и не повторяет его, а существенным образом дополняет и обогащает. Основная работа русского философа («Тектология») – это всеобъемлющая систематическая наука, она представляет мир как организационное целое во всем его объеме – от явлений микромира до идеологии.

Судьба А. А. Богданова – пример отечественного мыслителя XX в., в ней есть все: строгий научный подход и метания души, материализм и идеализм, это яркий пример переходности, пестроты русской философии нашего века.

Еще одним вариантом решения проблем в философии и культуре рубежа XX-XXI вв. выступает русский космизм. В работах сторонников русской космологической школы, особенно В. И. Вернадского (1863-1945), разрабатывалось учение о связи человека с космосом. Он сформулировал фундамен-

тальные обобщения, которыми мы сегодня постоянно оперируем. В первую очередь это учение о «ноосфере» - космическом царстве разума.

Ноосферные идеи В. И. Вернадского, высказанные и развитые в 30-х гг. нашего столетия, в конце его стали глобалистскими. Мы «вошли» в ноосферу, мы вступили в нее - в новый стихийный геологический процесс, с его законами природы, хотим мы того или нет, а главное – осознаем или нет. Это уже не подвластно воле человека, рубикон пройден, и за все, что будет дальше, спросится с нас, и поблажек не будет.

В этом широком потоке русской духовности совершенно закономерным и естественным выглядит постепенное становление целой когорты мыслителей философского склада в науке, культуре, самой философии, которые обратились своим исследовательским взором к кризисному состоянию человеческого сообщества и путям развития, которые могут усугубить эту кризисность до социальной катастрофы либо вывести к устойчивому и позитивному будущему для всего человечества в целом и для России в частности.

**А. А. Бобнюхов**

*г. Томск*

### **Самобытность русской философии: анализ подходов**

Спор о самобытности русской философии проходит через все ключевые этапы развития русской культуры, и сегодня он стал снова актуальным. Однако в ходе изучения проблемы было выявлено отсутствие четко выделенных и проанализированных методологических подходов, с помощью которых различные исследователи рассматривают русскую философию.

Проблема данной работы может быть сформулирована так: эксплицировать существующие подходы к выявлению самобытности русской философии и провести их сущностный анализ.

Цель статьи, исходя из вышеизложенного, состоит в том, чтобы не вво-  
© А. А. Бобнюхов, 2000

дить еще одну точку зрения на проблему самобытности русской философии, а выделить и проанализировать некоторые наиболее встречающиеся подходы, сложившиеся при рассмотрении данной проблемы, т. е. показать:

1) как в философских исследованиях рассматривается проблема самобытности русской философии;

2) какие трудности на сегодняшний день возникают при рассмотрении этой проблемы.

Начиная исследования, сделаем следующие пояснения:

А. Понятие «самобытность» может рассматриваться:

1. Горизонтально:

- а) как понимали его представители русской философии;
- б) как понимаю его я у представителей русской философии;
- в) как понимаю его я сам;
- г) как его понимает круг привлеченных в работу авторов.

В данной работе под понятием «самобытность» понимается то, как изучаемый автор (или философская традиция, в которую он входит) понимает проблематику философии в целом, ее специфику, методы, темы, задачи, цели философии, которые автор (или традиция) выдвигает.

2. Вертикально:

а) самобытность как отличие от чего-то внешнего (например, европейской философии);

б) самобытность по отношению к чему-то, что присуще самому предмету рассмотрения (в данном случае – процессу философствования в России). Такое рассмотрение в работе присутствует.

Б. Метод, используемый в работе, – сравнительно-исторический, разновидность исторического метода, при котором сравнение подчинено историческому исследованию явлений. На основе сравнительно-исторического метода достигается познание различных исторических ступеней одного и того же явления. Этот метод исследует свой объект как развивающийся (т. е. философия в работе будет рассматриваться как процесс философствования), а

также он позволяет выделить то общее и особенное, что присутствует в исследованиях привлеченных в работу авторов.

В. Эмпирическим материалом для работы послужили статьи современных исследователей русской философии – таких, как М. Н. Громов, Е. В. Барабанов, А. А. Ермичев, Дж. П. Скэнлан, З. А. Каменский, С. С. Хоружий, труды Г. Д. Гачева, а также работы русского философа начала XX в. Б. В. Яковенко.

Хронологические рамки анализа русской философии у данных авторов – XIX – XX вв.

Г. В своем анализе сложившихся подходов мы будем исходить из разработанного Гегелем различения:

- 1) внешней истории мысли;
- 2) внутренней истории мысли.

К первой будут относиться географическое расположение философских школ, длительность их существования, институализация философии, социальные отношения философии с церковью и государством, погруженность в контексте того или иного времени с его специфическими экономическими и политическими отношениями.

К внутренней истории мысли будет относиться история содержания самого мышления, автономная по отношению ко всему вне его (мышления) находящемуся.

Таким образом, автор статьи исходит из следующего положения: чтобы адекватно понять и оценить существующие подходы к проблеме самобытности русской философии, необходимо исходить из внутренней истории мысли, т. е. имманентного развития логики самой мысли.

Проанализировав работы вышеуказанных авторов, можно выделить четыре подхода к рассмотрению проблемы самобытности русской философии:

1. Подход с точки зрения теории культурно-исторических типов (Е. В. Барабанов, Л. В. Поляков, А. А. Ермичев и др.);
2. Культурно-эвристический подход (Г. А. Гачев);



3. Подход к философскому движению страны (нации) через выявление критериев, присущих самой магистрали этого движения (Б. В. Яковенко);

4. Подход к проблеме путем создания имманентной процессу философствования модели (С. С. Хоружий). Первый и второй подходы, по сути, являются внешними по отношению к предмету исследования. При первом подходе самобытность понимается как перечисление тем, которые, по мнению авторов, присутствуя в русской философии, наиболее ярко отличают ее от философии европейской. Но здесь возникает проблема: а являются ли эти признаки самобытности признаками только русской философии? Ведь при таком подходе они могут присутствовать и в философской культуре стран, например, Латинской Америки.

При культурно-эвристическом подходе Г. Д. Гачева проблема самобытности решена быть не может, т.к. нет ни строгой методологии, ни логики исследования. Вернее сказать, проблема может быть решена, но возникает вопрос: а каким образом наше построение будет верифицировано, обосновано?

Подходы Б. В. Яковенко и С. С. Хоружего являются имманентными предмету исследования. Подходы во многом схожи: оба автора настаивают на ясном представлении о направлении движения традиции, на представлении о ее целях и задачах, мотивах философского творчества. Чтобы судить о философской традиции, нужно выработать критерии, имманентно присущие самой традиции. С. С. Хоружий пытается построить модель философского процесса в России, опираясь на эти имманентные критерии, коими у него выступают связь философии и православия.

По нашему мнению, подход с точки зрения внутренней истории мысли позволяет наиболее адекватным образом подойти к решению проблемы самобытности русской философии. Здесь выявляются индивидуальные характеристики процесса философствования и как отличие от внешнего (например, европейской философии), и по отношению к чему-то внутреннему (например, индивидуальные признаки творчества каждого философа, входящего в традицию), в то время как при внешнем подходе специфика самобытности

русской философской мысли не прослеживается, теряется, ибо в качестве самобытных рассматриваются факторы, никакого отношения к самой философской мысли не имеющие (например, социальные, экономические, политические и т. д.).

В заключение хочется отметить, что на основании предложенного в данной работе подхода можно сформулировать несколько «требований» к дальнейшей разработке проблемы самобытности русской философии:

1. Факторы социальные, экономические, политические и другие значения для самой философской мысли в качестве самобытных не имеют.

2. Метод исследования проблемы самобытности русской философии должен отличаться от методов изучения истории русской философии.

3. Философия должна рассматриваться как динамичный процесс, но не как статичный, не как нечто застывшее. Это позволит учесть традиционализм во взаимосвязи с оригинальностью.

4. Нужно выявить те основания, на которых может происходить выработка критериев самобытности русской философии. Здесь проблема – эти основания должны имманентно присутствовать в самом процессе философствования.

**Е. Ф. Быковская**

*г. Новосибирск*

**«Прикладная философия» С. И. Гессена**

Вера в возможность рационального переустройства жизни с признанием, что это переустройство всецело в нашей власти, во второй половине XIX в. обозначила тенденцию отрыва педагогики не только от религии, но и от философии. Потребность в установлении связи педагогики с целостным мировоззрением привела к восстановлению связи педагогики с философией

© Е. Ф. Быковская, 2000

ценностей. На этой почве в России возникла система педагогического идеализма С. И. Гессена. Его взгляды на историко-педагогический процесс определялись положениями неокантианской школы. Свои педагогические принципы Гессен формулировал в духе идей трансцендентализма, обогащенного так называемым диалектическим («гетерологическим») методом.

В основу своей педагогики как прикладной философии Гессен положил идею науки о живом человеке. Вся система его педагогики «связана с великой идеей личности как носителя духовной жизни – и все, что может сделать школа, и заключается в том, чтобы помочь личности углубить и осознать внутренний (диалектический) закон, которому она подчинена в своем созревании» (*Зеньковский В. В.* Педагогика. М., 1996. С. 148). Он утверждал, что история образования развивается как отражение развития культуры в целом и неразрывна с общей теорией образования. Человек, по его мнению, может быть включен в ту или иную культурную традицию только тогда, когда он усвоит ее прошлое свободным усилием своей личности, а затем отойдет от этого прошлого, преодолев его в акте нового творчества. В связи с этим тезисом Гессен сформулировал цель истинного образования как формирование научной, художественной, правовой и т. д. сфер личности человека.

Указывая на связь педагогики с философией, он говорил, что каждая философская дисциплина имеет своим следствием какой-либо раздел педагогики. Из логики, сферы ценностей, истины философ выводил теорию научного образования, или дидактику. Своим термином «научное образование» Гессен хотел обозначить всю широту дидактических проблем, считая понятие «умственное воспитание» узким. Познание он считал одной из основных ценностей, поэтому «владение методом научного знания означало умение применять его к решению самых разнообразных вопросов, способность человека приходить к новому знанию» (*Гессен С. И.* Основы педагогики. Берлин, 1923. С. 228). Далее, из этики он выводил теорию нравственного образования. Здесь Гессен опирался на кантовскую нравственную философию, т. е. на утверждение абсолютности нравственного начала – добра, которое выступает

как «сверхценность», которой подчинены все другие ценности культуры – знание, искусство, религия. Он считал, что нравственное воспитание – это внутренняя форма всякого образования вообще. И наконец, из эстетики, сферы высшей ценности, философии прекрасного, - теорию художественного образования. Педагогика Гессена была принципиально ориентирована на философию ценностей. Гессен полагал, что «если проблемы образования есть проблемы культуры, то, очевидно, отрицание культуры, связанное с отрицанием истории, ведет и к отрицанию образования» (Гессен С. И. Основы педагогики. М., 1995. С. 38). Методологической основой его философии был аксиологический анализ и подход, который в современной философии культуры определяется как «цивилизационная концепция диалога культур».

Главной задачей образования Гессен считал «введение личности в соответствующую культурную традицию, «морализирование» человека, превращение его из природного существа в свободную нравственную личность» (Дерюга В. Е. Критическая дидактика С. И. Гессена// Образование и педагогическая мысль российского зарубежья, 20-50-е гг. XX в. Саранск, 1997. С. 72), поэтому нравственное образование завершается, по мнению Гессена, сформированностью личности в человеке, развитием его индивидуальности. Средствами же нравственного воспитания должны служить не наставления и слова, но действия, правильная организация работы и жизни учащихся, их самоуправление, навыки «честной игры» и взаимопомощи. Только тогда преподавание действует воспитывающе. Он писал: «... личность отдельного человека растет лишь в меру реализации им сверхличных ценностей, в меру того, насколько человек исполнился этих ценностей и как бы напитался ими. Напротив, тот, кто ставит себе целью стать личностью, теряет себя как личность...» (Гессен С. И. О понятии и цели нравственного образования// Сибирь. Философия. Образование. 1998. № 2. С. 81).

Гессен был либералом от образования: школу он представлял себе как «правовое государство в миниатюре», где все правила поведения должны быть оправданы условиями совместной работы и основаны на взаимном до-

верии между учителем и учеником. Основной его идеей в философии педагогики является следующая: преобразование государства должно начинаться с преобразования образования. Считая, что право на образование предполагает соответствие образования потребностям личности и представление ей возможности дойти в педагогическом процессе до тех высот, которых она заслуживает в меру своих сил и способностей, он выступал за децентрализацию и органическую самостоятельность каждой образовательной ячейки. Философ считал, что именно это и способно воплотить в жизнь единое целостное образовательное пространство. Право на образование требует согласования отдельных школ между собою, то есть единой школьной системы, построенной так, что каждому ребенку путь в ней от основания к вершине представлялся открытым. Единая школа давала бы собственное место человеку в обществе, что способствовало бы укреплению единства народа в целом. Гессен понимал, что единая школа есть идеал, ее нельзя ввести одним декретом. «Идеал в смысле требования, которое в меру богатства доброй воли законодателя и творческой жизни учителя может получать свое все более и более полное осуществление» (Гессен С. И. Основы педагогики. М., 1995. С. 198). Это совместный труд всех заинтересованных государственных и частных лиц. Поэтому Гессен отвергал принцип партийности, классового подхода в образовании, моноидеологизм любого толка. Ему удавалось «издалека» видеть то, что было покрыто идеологическим флером, и то, что не давали объективно оценить политическая ситуация и менталитет эпохи.

Гессен видел проблему школы в ее оторванности от жизни, видел, что человек образовывался «вопреки школе, а не благодаря ей». Он справедливо утверждал, что жизнь есть образование и теория образования есть, в сущности, теория жизни. Размышлял философ и над тем, как сделать, чтобы дети учились не просто послушанию школьной власти, а следованию велениям долга. Он критически рассмотрел идею свободного воспитания Толстого и пришел к выводу, что дети в любом случае не могут быть свободны от влияния старших, которое чаще бывает более сильным, чем принуждение школь-

ной дисциплиной. Гессен писал, что отмена организованного принуждения только усиливает и делает более явным принуждение неорганизованное, которое, с гораздо большей настойчивостью обступая ребенка, еще более способно лишить его собственной воли, чем сознаваемое в своей внешней навязанности явное принуждение дисциплины (там же. С. 59-60). Гессен считал, что принуждение может быть уничтожено лишь путем воспитания в человеке внутренней силы, могущей противостоять всякому принуждению. Воспитание свободной личности было для него целью. В его концепции свобода и принуждение оказываются не противоположными, а взаимопроникающими, взаимопереходящими друг в друга началами. Так, Гессен говорит об авторитете как необходимой ступени между внешней силой, которой естественно подчиняется ребенок, и свободным подчинением внутреннему закону долга. Он пишет: «...хотя правила поведения и предписываются ученику извне (школьной властью), они должны быть таковы, как будто ученик сам по себе их поставил» (там же. С. 156). Выше авторитета находится разум человека, поэтому подчинение авторитету должно быть им оправдано. Именно послушание является средством для воспитания в человеке чувства долга, удовлетворяющим его свободным действием. Гессен не отрицал наказания, полагая, что оно должно быть непосредственной реакцией учителя на проступок ученика. Только тогда наказание будет в душе признано провинившимся, только тогда оно поднимает личность ученика до осознания им морального закона.

Позиция педагога у Гессена парадоксальна: только учитель может быть внутри образования носителем свободы, творчества, нравственных ценностей, носителем научного метода. Он считает, что учитель может всецело жить в своем предмете, совершенно забывая себя самого и тем самым достигая того, что ученики его тоже захвачены предметом. Именно таким образом педагог лучше всяких наставлений формирует в своих учениках деловитую объективность, чувство ответственности, сознание долга и прочие добродетели. Кроме того, он приучает учеников к сотрудничеству и воспитывает в

них социальное чувство так, что проблема дисциплины, по существу, отпадает.

Однако активность воспитательного процесса здесь носит зачастую односторонний характер. Учитель считает себя единственным носителем культуры. Ответственность за человеческие взаимодействия в педагогическом процессе полностью возлагаются на учителя. Необходимым качеством педагога стала «способность раскрывать души воспитанников, оживотворять все внутренние силы их души, быть живым источником их личностного раскрытия» (Гессен С. И. О понятии и цели нравственного образования... С. 85). Реакция ребенка на воздействия учителя представляется однозначно положительной. Дети обязаны соединяться вокруг такого воспитателя и образовывать не только содружество или союз, но подлинную духовную общину, которая осуществляется только через совместный труд над общим делом. Идеальным примером таких взаимоотношений мог явиться союз «мальчиков» под предводительством Алеппи Карамазова, восторженно обещавших идти «всю жизнь рука в руку» в «вечную память» об умершем Илюше.

Гессен был прав, понимая под внутренним одушевляющим началом педагогического водительства не идеологию и догму, а живую личность (но не самодостаточную сущность, не замкнутую в себе самоцель) и любовь. Подлинным воспитателем философ называл того, «кто умеет в нужный момент помочь силам жизни против сил смерти в душе своих воспитанников, освободить их от сковывающих их комплексов и тем самым вывести их из одиночества в живое общение с ближними» (там же. С. 87). Здесь Гессен вплотную подошел к религиозным проблемам, однако их разрешение он возложил исключительно на науку и культуру. Как он сам объясняет этот факт в «Моем жизнеописании», только потому, что в своих педагогических воззрениях не выходил за пределы гуманизма (там же. С. 88).

Философию Гессена считали идеалистичной (В. В. Зеньковский), потому что он подходил к педагогическому процессу с меркой идеальных требований, не принимал во внимание важность мирозерцательной борьбы, не

отрицая при этом религиозных проблем, а лишь воздерживаясь от религиозного реализма: «...педагогика, ощутившая в развитии личности ту таинственную глубину, силы которой не находятся в распоряжении личности, вплотную подходит к религиозной постановке педагогических проблем» (Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С. 10). «Гессен, - пишет В.В. Зеньковский, - слишком поглощен вопросами формальной логики, формальной диалектики школьной жизни и дела; интересы философской последовательности... удаляют Гессена от тем конкретной педагогики, которыми он интересуется лишь для иллюстрации своих основных философских идей» (Зеньковский В. В. Русская педагогика// Педагогика. М., 1996. С. 148). Поэтому концепция Гессена обнаруживает неспособность разрешать экзистенциальные вопросы личности. Положительным моментом в данной теории стало то, что педагогический идеализм вскрыл необходимость появления религиозно-метафизической проблематики в вопросах формирования духовного потенциала ребенка.

В. В. Варава

г. Воронеж

### **Между танатологией и сотериологией: перспективы русской философии**

XX в. для русской философской культуры имеет особое значение. Одновременно это *время утраты* и *время обретения* отечественной философской мысли. Два тяжелых испытания, с которыми еще необходимо будет справиться. Последствия утраты более-менее очевидны: разрыв традиции, смена мировоззренческих установок, идеологическое доминирование, подпольно-эмигрантское существование. Последствия обретения скорее вызывают замешательство: не оправдались чаяния многих русских мыслителей относи-

© В. В. Варава, 2000



тельно посткоммунистического возрождения христианских основ русской культуры (см.: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. УМСА-PRESS, 1991, особенно главу «Наследие русской интеллигенции»); идейный багаж классических представителей русской религиозной философии не востребован в должной мере; философское развитие современной России имеет преимущественно исследовательский, а не творческий характер, «ни-какого заметного творчества нового не происходит» (*Хоружий С. С.* Путем зерна: русская религиозная философия сегодня// Вопросы философии. 1999. № 9. С. 140); в интеллектуальном пространстве заметен явный эклектизм (параллельное сосуществование реанимированного марксизма, секуляризо-ванного антропоцентризма, англо-американского позитивизма, культуроло-гических медитаций, синергичной антропологии и т. д.).

Такая ситуация, с одной стороны, естественна, с другой – требует ско-рейшего преодоления. Исследовательская программа должна продолжаться, развиваясь, углубляясь и расширяясь. Но созидание новых метафизических систем, основанных на исконных, традиционных устоях отечественной фи-лософской культуры – не менее важная задача, стоящая перед современной русской философией. Очевидно, что проблему не решить благими пожела-ниями и упованиями, тем более декларированием каких бы то ни было «оче-редных задач русской философии». Философское творчество – наиболее не принуждаемое во всей духовной практике человека. С этим надо считаться. Но также очевидно, что современный эклектизм оказывает деструктивное воздействие в области философского творчества, формируется установка не-нужности стремления к истине, того, что составляет исконное задание фило-софии как таковой.

Преодоление эклектизма непосредственно связано с выявлением инва-риантных черт отечественной философии, что отнюдь не равнозначно уста-новлению новых идеологических приоритетов.

То, что русская мысль – наименее детерминированное явление в исто-рии философии, отмечалось и ее критиками, и ее апологетами. Для нее ха-

рактерно введение в философский дискурс элементов, расширяющих границы традиционного западноевропейского понятийного мышления. «Всей русской религиозной философии присущ был смешанный и сращенный дискурс, сливающий философию и теологию и вследствие этого лишенный методологической определенности, не выполняющий требований ни философского, ни богословского методов. Сливались западные метафизические установки и православные мистические интуиции, догмат и фольклор, силлогистическое доказательство и нарратива» (там же. С. 143).

Рациональная четкость и логическая оформленность при этом явно терпят ущерб, но таким образом разрешались иные задачи. Логически неопределенная и изломанная конфигурация русской философской мысли оказывается конгениальной разорванному узору русской исторической жизни. Георгий Флоровский отмечал, что «... история русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах... Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана» (*Флоровский Г. Пути русского богословия*. Вильнюс, 1991. С. 500)

Катастрофизм русской жизни, истории и культуры непосредственным образом связан с темой смерти как одной из центральных в русской мысли. Не занимаясь специально выяснением причинно-следственных связей (философия смерти порождает катастрофизм, или наоборот), ограничимся наличием факта. На данный момент уже имеется опыт систематического изложения русской метафизики смерти (В. Ш. Сабиров, С. Г. Семенова, Л. В. Карасев, О. С. Пугачев). Так, В. Ш. Сабиров отмечает, что в русской философии тема смерти приобретает многомерность и полноту, охватывая и личностный, и социокультурный, и глобально-космический уровень. Соответственно преодоление смерти – лейтмотив русской мысли, ибо «ее центральная болевая точка – иррациональная тайна смерти» (*Сабиров В. Ш. От рапсодии к логосу (две предпосылки русской религиозной философии)// Духовный путь России*.

Новосибирск, 2000. С. 25). Таким образом, выявляются сотериологические параметры русской мысли.

Немаловажным является иммортологический опыт философии и биологии советского периода. Задача ставилась конкретно и радикально: выяснить возможности устранения фатальности смерти и достижения реального личного бессмертия (см.: Вишев И. В. Проблема личного бессмертия. Новосибирск, 1990. С. 5). В этом смысле русский коммунизм можно рассматривать как секуляризованную версию сотериологии.

На приоритетность русской мысли в вопросах, связанных со смыслом жизни и смыслом смерти, указывает факт устойчивой зависимости западной философии от русской. Многие западные мыслители, начиная с Ницше, соприкасаясь с экзистенциальной проблематикой, не обходили стороной Достоевского, Толстого, Федорова, Соловьева, Бердяева, Франка и др. Недавно вышедшая на русском языке книга французского философа Владимира Янкевича «Смерть», представляющая собой «первую в истории мировой мысли систему философии смерти» (П. Калитин), -- подтверждение этому. Здесь с первых до последних страниц мы встречаем обилие русских имен (см.: Янкевич В. Смерть. М., 1999). Сама по себе данная работа -- фундаментальный свод рефлексии на самую невозможную тему философии. В ней четко обозначены традиционные ограниченности западноевропейского рационализма, не позволявшие взглянуть на феномен смерти с той полнотой, на которую способен человек в его налично-эмпирическом состоянии.

Существенным компонентом является терминологическое различение понятий «танатология» и «сотериология». Танатология -- наука о смерти, преимущественно затрагивающая эмпирические аспекты: биологические (иммортология, геронтология), медико-психологические (эвтаназия), историко-культурологические (описания в духе М. Воввеля или Ф. Арьеса). Сотериология -- прежде всего метафизика смерти, затрагивающая онтологические аспекты антропологии и духовно-нравственную проблематику (здесь следует упомянуть «Поэму о смерти» Л. Карсавина и «Софиологию смерти» С. Бул-

гакова в качестве характернейших примеров). Данное расхождение между сотериологическим и танатологическим подходами к проблеме смерти – важный момент, вскрывающий особенности русского философского умозрения.

Поиск новой антропологической модели – то, что сегодня объединяет гуманитариев различных культурных ориентаций. Истощенность предшествующих гуманистических идеалов порождает насущную потребность в новых. Современная антропология уже не может ограничить себя только лишь социальным измерением, необходимо проникновение в глубинные онтологические пласты личности. Речь идет о возможной трансформации природно-космической и духовно-телесной организации человека. Эвристический потенциал русской философии здесь достаточно велик.

**Н. Н. Воронина**

*г. Нижний Новгород*

### **Проблема повторения в русской философии XX в.**

Казалось бы, в русской философии XX в. нет работ, напрямую посвященных проблематике повторения, однако следующий отсюда вывод, что таковых проблем в ней и не существовало, был бы преждевременным.

Русская философия XX в. в своем наиболее значительном направлении вытекала из философии Ницше. Два выдающихся мыслителя, занимавших умы в начале века, Мережковский и Розанов, и тот и другой, по-разному, следовали тому типу философствования, который можно было бы назвать типом Паскаля или Ницше и который характеризуется экзистенциальностью, причем не теоретической, а протекающей на высшей точке напряжения в ощущении жизни.

Само развитие в таком типе философствования вращается вокруг боль-

© Н. Н. Воронина, 2000

ных вопросов, а не представляет из себя холодно-теоретическое развертывание каких-то взглядов в «дурную бесконечность». Поэтому тема «вечного возвращения» совсем не случайна в философии Ницше, она обозначает не только какой-то взгляд, но является выражением стиля мысли, способа, порядка познания окружающего мира, т. е. касается не только онтологической проблематики, но прежде всего гносеологии. Наиболее рельефно этот философский подход представлен, кроме уже названных, именами Шестова и Бердяева. С их именами связан вклад русской философии в мировую.

Иными словами, все наиболее значительное в русской философии XX в. принадлежит тем или иным формам экзистенциального типа философствования или близким ему. Даже феноменологическая философия Лосева пронизана такой экзистенциальной страстностью, что ее очень трудно отождествить с холодом «формальных эпох», разве только как со страстным стремлением к нему. Ну, а проблема диалога Бахтина вообще весьма органично вытекает из теории «вечного возвращения». Что такое диалог, как не познание посредством возвращения к собеседнику, то есть круг, в отличие от монолога как познания по прямой?

Таким образом, мы видим, что тип познания как вращения присутствовал в русской философии XX в., хотя и не был обозначен особо.

Кроме того, в России происходил феномен насильственного утверждения марксистской философии. Отвлекаясь от негативности этого процесса, мы увидим, что он представляет собой колоссальный эксперимент принудительного сосредоточения на вопросе, который сродни разве только средневековой мысли. О чем бы ни думал мыслитель, он был обязан возвращаться к марксизму и рассматривать все через эту призму. Но если средневековая мысль привела к Возрождению, то марксистский эксперимент привел к упадку философской мысли. Различие постмарксизма и постсредневековья состоит в результатах, в характеристике постпространства с различной степенью творческой потенции. Здесь возникает вопрос из сферы познания, что сосре-

доточение, то есть повторяемость, процесса, должно быть организовано особым образом, чтобы способствовать творчеству.

В русской философии XX в. присутствовало два типа повторения: один – свободное вращение вокруг экзистенциально-напряженных вопросов, другой – подневольное вращение вокруг марксизма как мессианской идеи. Причем оба варианта пришли в упадок. Постпространство экзистенциальной мысли, несмотря на значительность мыслителей, принадлежащих к нему, также бедно творческими потенциями, разве что возможности осознания этого пространства более свободны и открыты. Говорить о возрождении философии, несмотря на предоставленную свободу и доступность источников, не приходится. Очевидно, что и обыватели, и студенты относятся к академической российской философии как к «мертвенному» занятию, как к бесполезному предмету, а другой философии в социально значимом объеме и вовсе нет.

Можно сколько угодно декларировать значительность философии (и автор этих строк ни в коей мере не оспаривает значение философии, иначе не выбрал бы ее своей профессией), однако фактом современной действительности является разрыв между философским мышлением и российским менталитетом. Бердяев в «Русской идее» писал, что он не может себе представить России без поисков Божьей правды. А мы видим такую Россию. Поэтому актуальной является проблема развития познания, гармонично вписанного в современную социальную среду. Повторение как способ познания окружающего мира известно с древности. Присутствует оно в ментальной неактуализированной форме и в русской философии XX в., поэтому необходимо обращение к ней наряду с другими формами исследования познания человеком окружающего мира.

**Критика материализма  
в философско-психологических взглядах Г. И. Челпанова**

Георгий Иванович Челпанов – философ, психолог, логик, профессор Московского университета, основатель первого в России Психологического института, относится к числу видных русских ученых рубежа XIX-XX вв., чьи научные идеи и сегодня представляют интерес. Его философские взгляды на протяжении научной деятельности претерпевали изменения, незыблемой оставалась критика материализма.

В 1900 г. в свет выходит книга Г. И. Челпанова «Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе». Этот труд сложился постепенно из выступлений, статей и лекций, прочитанных ученым в Киевском университете. В этой работе автор последовательно и доказательно раскрывает идею несостоятельности материализма как основы научного мировоззрения. «Задача моих лекций заключается в том, чтобы показать, что современное научно-философское мировоззрение отнюдь не может выражаться словом «материализм». Кто со мной согласится и откажется от ходячего материализма, тот получит побуждение искать для себя миропонимания на других путях. Другими словами, отказ от материализма будет для него побуждением приступить к серьезному изучению философии» (*Челпанов Г. И. Мозг и душа. Критика материализма: Краткий очерк современных учений о душе. М., 1918. С. 15*). Челпанов отмечает актуальность затрагиваемых вопросов, т. е. материализм, по его мнению, насчитывает еще значительное количество последователей в университетской среде. Свой курс лекций по критике материализма, прочитанный студентам Киевского университета в 1898-1899 гг., Челпанов начинал словами: «Моя задача убедить слушателей обратиться к философии путем критики материализма. Дело в том, что материализм стро-

© И. В. Гладкова, 2000

ит свое мировоззрение очсьн просто. По этому учению в мире существует только материя и больше ничего. Такие понятия, как духовное, душа и т. п., должны быть просто упразднены из человеческой науки и что философия, которая поставляет и стремится решить, между прочим, вопросы о духовности, о душе, есть не больше, как праздная наука» (там же. С. 15).

Челпанов указывает на опасную, с его точки зрения, тенденцию распространения взглядов о тождественности физиологических процессов и психических явлений, о сведении последних к мозговым процессам. Такая тенденция, пишет Челпанов, «может быть устранена только при ясном различении между физическими и психическими явлениями, на что обращено особенное внимание в настоящей книге» (там же. С. 8). От решения этого вопроса, считает автор, зависит истинное положение психологии среди других наук.

Анализируя учения о природе души мыслителей разных эпох, автор отмечает ошибочность широко распространенного мнения о наличии только двух философских доктрин: материалистической и спиритуалистической, которыми не может быть выражена «истина». «Говорить в наше время, что существует только две системы -- «материалистическая» и «спиритуалистическая», совершенно неправильно и поэтому мы должны при классификации систем всегда помнить, что существует третья группа учений, - это именно психофизический монизм... Согласно этому учению, материя не есть единственная субстанция, по отношению к которой духовное и материальное есть только проявление» (там же. С. 23-24). Таким образом, Челпанов считает, что психофизический монизм соединяет в себе противоположности материалистического и спиритуалистического. Вопрос о научности материалистической доктрины автор комментирует со всей категоричностью: «Материализм ничего общего с наукой не имеет. Он ставит себе такие задачи, которые относятся к метафизике».

Челпанов полагал понятия «материя» и «атом» умозрительными, а не опытными, имеющими символический смысл, а потому материализм он полагал учением, непригодным для познания природы души и сознания. В от-



ношении психофизической проблемы он придерживался дуалистической теории параллелизма психических явлений и физических процессов в ее эмпирической формулировке, признавая психический ряд самостоятельным и не зависимым от физического.

Принимая концепцию эмпирического направления в психологии, Челпанов тяготел к философским обоснованиям психологических проблем, к идеалистическим теориям и учениям, в особенности к неокантианству и позитивизму, ориентировался в своих исследованиях на конкретные проблемы, используя интроспекцию в сочетании с экспериментальными методами в изучении психики.

В годы становления психологии как самостоятельной науки было велико значение школы Вундта. Ее структуралистская программа главной проблемой видела выявление экспериментальным путем элементов, из которых строится сознание. «Непосредственный опыт» признавался вундтовской школой уникальным методом психологии, никакой другой наукой не применяемым. При этом главной считалась интроспекция как особая процедура, требующая специальной подготовки. Интерес к исследованиям немецких ученых во многом определил философско-психологические взгляды Челпанова. Научная командировка за границу, во время которой Челпанов работал у Вундта в Лейпциге, укрепила его связи с западноевропейской философией и психологией.

С внедрением эксперимента связывали успехи психологии как самостоятельной науки и в России. В 90-х гг. для создания условий в проведении экспериментов открывались специальные психологические лаборатории при университетах и психиатрических клиниках: в Москве – С. Корсаков, А. Токарский, в Новороссийске – Н. Ланге, в Харькове – П. Ковалевский, в Юрьеве (Тарту) – В. Чиж, в Казани – В. Бехтерев.

Таким образом, эксперимент утверждался на практике, порождая разногласия в методологии между представителями идеалистического и материалистического направлений. Актуальными стали вопросы взаимоотношений

самонаблюдения и объективных экспериментальных методов, противоречий «внутреннего» и «внешнего» опытов. Поводом для открытой дискуссии по этой проблеме стала защита Н. Н. Ланге в Московском университете в 1894 г. диссертации на степень доктора философии. Диссертация Ланге «Психологические исследования. Закон перцепции. Теория волевого внимания» явилась итогом экспериментальных исследований.

Обсуждение касалось именно методологических проблем эксперимента. Позиции расходились по мировоззренческому принципу. Ученые идеалистического толка, в том числе Г. И. Челпанов, принимали эксперимент, но только основанный на интроспекции. Они выступали против объективного метода и материалистического подхода к экспериментальным исследованиям. В эксперименте, по их мнению, главным должен быть субъективный метод. Они противопоставляли психологический эксперимент психологическому самонаблюдению как прямому и непосредственному познанию душевных явлений.

Челпанов считал, что русскую экспериментальную психологию необходимо строить на теоретических принципах вундтовской программы, ее дуалистической теории психофизического параллелизма и вытеснить, таким образом, сеченовские установки, которые определяли в то время материалистическое направление.

Теория психофизического параллелизма, господствовавшая в западноевропейской психологии рубежа веков, получала все большее распространение и в философско-психологических кругах в России. Челпанов отмечал методологическое значение этой теории для рассмотрения психофизической проблемы: «Нам кажется, что отрешение от материалистического взгляда на душевные явления имеет важное методологическое значение; те, которые слишком проникнуты воззрением, будто душевные явления имеют материальный характер, в объяснении их будут постоянно стремиться к теориям, которые по своей произвольности будут хуже всякой метафизики» (Челпанов Г. И. Мозг и мысль (критика материализма)// Мир Божий. 1896. № 2. С. 145).

Ссылаясь на представления Вундта о психических и физических рядах, ученый утверждал, что в человеке существует два порядка явлений, которые совершаются в одно и то же время.

Челпанов исключал детерминацию психических явлений материальными причинами, предполагая взаимодействие этих рядов, доказывал определяющее воздействие духа на тело: «Между психическими и физическими процессами не существует никакого причинного отношения. Процессы сознания не суть следствия физических процессов. Физические процессы в мозгу образуют замкнутую в себе причинную связь... Восприятия и представления не вмешиваются в течение физиологического процесса, а совершаются рядом с ним... Мы не можем допустить причинной связи между мозговой деятельностью и психическими явлениями» (там же. С. 141-142). Таким образом, утверждал автор, психическое объясняется только из психического. Показывая связь понятия причинности с законом сохранения и превращения энергии, он считал, что этот закон действует только в рамках физического ряда, не распространяясь на психический: «Превращение движения, или физической энергии, в мысль, в чистые процессы сознания, для натуралиста было бы равносильно уничтожению энергии. Следовательно, материализм невозможен с точки зрения естествознания... Можно сказать, что данные естествоведения совсем не подтверждают положений материализма» (там же. С. 144).

Пропагандируя вундтовскую трактовку психофизического параллелизма, Челпанов противопоставлял ее сеченовскому учению, в частности тезису о том, что психика является функцией мозга. Он писал: «Часто от физиологов можно слышать следующего рода заявление: собственно психология, как таковая, обречена на полное бесплодие; если же мы желаем раскрыть психические законы, то для этого мы должны изучить строение и функцию нашего мозга. На самом деле это утверждение совсем не верно: знание функций мозга далеко не может быть в такой степени необходимо для психолога, как это часто предполагают физиологи» (там же. С. 146).

Ученый считал, что Сеченов, равно как Фохт и Бюхнер, отождествляет психические явления, в том числе мысли, с движением вещества мозга: «Сеченов, например, отождествляет психические явления с движением вещества, и в том смысле должен быть отнесен в группу материалистов» (*Челпанов Г. И. Мозг и мысль... С. 136*). Челпанов выступал против учения Сеченова в публичных лекциях и печатных изданиях, доказывая, что материализм не может объяснить природу души и сознания, что живущая в сердцах русской молодежи «вера в легенду материализма» несостоятельна.

Челпанов заострял внимание на вопросе разграничения понятий экономического (или исторического) материализма с философским, утверждая, что необходимой логической связи между этими понятиями нет. Причину распространения материализма Челпанов усматривал в простоте и «удобопонятности» этого учения. Он отмечал особенность самой философии как науки, ее внешнюю обманчивую доступность, которая позволяет всякому желающему рассуждать о философских вопросах на основании одного только «здравого смысла», а материалистическое учение позволяет философствовать «без изучения азбуки философии».

Одной из значимых причин распространения материализма Челпанов считал то обстоятельство, что само понятие «материализм» остается для многих непонятным, а это ведет к тому, что сторонники этого учения порой, защищая то, что совсем не является материализмом, впадают в различного рода противоречия. Ученый доказывал несостоятельность материализма, опираясь на данные естествознания, которые, по его мнению, свидетельствуют в пользу «субстанциональности души». Именно в этом смысле он стремился оградить психологию от «насильственного» внедрения материалистических идей. Будучи сам философом, Челпанов вынужден был объявить психологию «независимой» от философии, особенно в то время, когда материализм стал отождествляться в России с теорией марксизма.

### Б. А. Кистяковский о правовом государстве

Б. А. Кистяковский – известный российский философ, социолог, правовед, создатель концепции правового социализма. Среди персоналий в отечественной философии права имя, биография, исследования Б. А. Кистяковского долгий период были «белым пятном», появлялись лишь публикации отдельных его статей, в то время как фигура Б. А. Кистяковского представляет огромный интерес для многих интересующихся проблемами теории государства и права, философии права.

Он был вторым сыном профессора уголовного права А. Ф. Кистяковского, известного своим «Исследованием о смертной казни», установившим исходную связь смертной казни с кровной мстью. После исключения по политическим мотивам из Киевского, Харьковского, Дерптского (Тарту) университетов Кистяковский в 1895 г. начинает обучение на философском факультете Берлинского университета под руководством известного философа Г. Зиммеля, в 1897 г. он продолжает изучение права и философии в библиотеках Сорбонны, Страсбургского университета, слушая лекции В. Виндельбанда. А в 1898 г. итогом многолетних исследований становится защита докторской диссертации на тему «Общество и личность». В 1899 г. она была издана на немецком языке и получила высокую оценку Г. Еллинека (см.: История русской правовой мысли. М., 1998. С. 334). Однако, как вспоминал А. Белый, если в Германии произведения Б. Кистяковского «гремели», то в Москве он «был затерт».

Возвратившись в Россию в 1899 г. и поддерживая критическое отношение к марксизму, он выступает одним из авторов сборника «Проблемы идеализма» (1902). В 1906 г. Кистяковский сотрудничает с журналом «Вопросы философии и психологии», с 1911 г. начинает преподавание философии права в

© С. И. Глушкова, 2000

Демидовском юридическом лицее в Ярославле.

Будучи доктором философии, Кистяковский в феврале 1917 г. становится доктором права и с этого времени руководит кафедрой государственного права в Кисвском университете, а с 1918 г. – юридическим факультетом Украинского государственного университета.

Выступая поборником демократических идей, Кистяковский положительно воспринял Манифест 17 октября 1905 г. как своеобразную хартию вольностей русского народа, веря в возможность установления правового социализма. Позже, в 1909 г., не принимая революционный путь развития России как нарушающий естественный ход исторического процесса, Кистяковский поддержал критику максимализма революционно настроенной части интеллигенции, требование необходимости разработки нового мировоззрения, которое получили развитие в сборнике «Вехи» (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, М. А. Гершензон, А. С. Изгоев, П. Б. Струве, С. Л. Франк) (*Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1999. С. 292 – 294*). Наряду с такими правоведами, как Б. Н. Чичерин, П. И. Новгородцев, Е. В. Спекторский, Б. А. Кистяковский обосновывает идею естественного права метафизическими предпосылками, в отличие от В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкого и И. В. Михайловского, видевших ее обоснование в религиозной вере (*Кузнецов Л. И., Сальников В. П. Наука о праве и государстве. СПб., 1999. С. 310*).

Естественно-правовая теория становится у Кистяковского фундаментом доктрины правового государства.

Известный обществовед Н.И. Кареев, высоко оценивавший исследования Б. А. Кистяковского, называл его «философом, разрешавшим методологические проблемы в области социальных наук ввиду их глубокого кризиса» (*Кареев Н. И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 144*), специалистом в области философии права. Карееву импонировало восприятие Кистяковским в качестве гордости русского научного мира того факта, что «... именно в русской научно-юридической литературе раньше других было выдвинуто требование изучать право как социальное явление» (там же. С. 145).

Рассматривая исторические типы государств, Кистяковский обращается к классификациям В. Вильсона, Р. фон Моля, Г. Еллинека, Н. И. Кареева, констатируя тот факт, что представители государствоведения и историки приходят к единому выводу о необходимости резкого разграничения различных типов государств. «Эти типы государства часто развиваются один из другого, и потому в переходные эпохи они утрачивают свои характерные черты и как бы сливаются» (*Кистяковский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 418*). Кистяковский отмечает важную закономерность исторического процесса – отсутствие чистых форм государственного бытия, пронизанность каждой из них большим или меньшим количеством элементов других форм (там же. С. 327). «Вопрос о типах, – указывает автор, – есть вопрос о том, чтобы методологически правомерно мыслить непрерывно изменяющиеся и текущие явления как пребывающие и устойчивые. В науке о государстве мы должны прибегать к этому орудию мышления потому, что имеем дело с явлением не только развивающимся, но и претерпевающим ряд превращений и перевоплощений... Так, абсолютно-монархическое государство в последние периоды своего существования обыкновенно уже проникается известными чертами правового государства. С другой стороны, конституционное государство после своего формального учреждения далеко не сразу становится правовым. Напротив, целые исторические эпохи его существования должны быть охарактеризованы как переходные» (там же).

Разграничивая тип государства (как понятие метаюридическое) и тип государственного устройства, Б. А. Кистяковский выступает с критикой С. А. Котляревского, стремившегося «выделить тип правового государства и противопоставить его остальным государственным типам, присвоив ему по преимуществу эволюционный характер» (там же. С. 326).

Кистяковский не приемлет понимания Котляревским правового государства как «известного уклона, устремления, запечатлевшегося в государственном строении или деятельности» (там же), ибо невозможно искать принципы правового государства, например, в феодализме. Кистяковский считает, что с

методологической точки зрения можно «ставить вопрос только о различном проникновении права или правовых принципов в различные типы государства, а отнюдь не самого правового государства или его принципов» (там же. С. 327). И в этом Кистяковский абсолютно прав, так как реальным является развитие права, правовых принципов, а не конкретного типа государства.

Большинство современных ему европейских и американских государств Кистяковский относит к конституционным, или правовым, соглашаясь с В. М. Гессеном в том, что вполне можно приравнять конституционное государство к правовому, и отвергая сомнения по этому поводу Г. Ф. Шершеневича и С. А. Котляревского.

Рассматривая государство в настоящем и будущем, Кистяковский считает правомерным разговор только о правовом государстве, а в отношении России – правовом социализме. Обратимся к теории государства и общества Кистяковского.

Государство он рассматривает как «правовую организацию народа, обладающую во всей полноте собственной, самостоятельной и первичной, то есть ни от кого не заимствованной, властью» (там же. С. 243). Не следует, отмечает Кистяковский, отождествлять государство с государственной властью (ибо среди признаков государства наряду с властью – территория, национальный суверенитет, народное представительство, обособление органов власти) и саму власть с органом власти. Тем не менее такое отождествление является распространенным явлением, и прежде всего в абсолютно-монархическом государстве. В подобном государстве все сводится к властвованию и требованию беспрекословного подчинения, преследуются исключительно интересы власти, и в результате складывается «уродливая гипертрофия властвования». Подмена власти понятием «правительства» или «начальства» придает абсолютной монархии характер полицейского государства (там же. С. 261).

В отличие от него государственная власть в правовом государстве поставлена в определенные рамки и носит «строгий правовой характер».



Государственная власть с необходимостью присутствует и в социалистическом государстве, ибо оно «не осуществимо без власти» (там же), которая будет гарантировать исполнение новых правовых норм. Однако Кистяковский допускает, что формы воздействия государственной власти на людей будут ослаблены по сравнению с конституционным и правовым государством, в первую очередь – «формы репрессии и принуждения».

Кистяковский, критикуя аморфных анархистов (религиозных анархистов П. Хильчицкого, Л. Толстого, философа-индивидуалиста М. Штирнера), а также анархистов-конфедералистов или федералистов (Прудона, Бакунина, Кропоткина), настаивает на утопичности анархического общества, понимая его как «идеал Царствия Божия на земле, который осуществится только тогда, когда все люди станут святыми» (там же. С. 264). Оно невозможно, считает Кистяковский, без организованной власти, без государства, ибо «громадные массы людей не могут заключить между собой только товарищеские отношения» (там же).

В итоге Кистяковский делает вывод о том, что ни одно общество не может существовать без власти, нуждается в государственной организации.

Характерной чертой современного правового государства Кистяковский называет безликость власти, что в нем господствуют не лица, а общие правила и правовые нормы. Он в связи с этим называет удачной следующую формулировку А. С. Алексеева: «Современное государство есть организация не личного, а общественного господства» (там же. С. 267).

Рассматривая государственную власть в правовом государстве, Кистяковский одним из первых в русской философии права поднимает вопрос о легитимности власти, ее нравственном оправдании. Это оправдание или наличие одухотворяющей идеи он относит к необходимым признакам власти – таким, как престиж, обаяние, авторитет, традиция, привычка, сила. «Чтобы существовать и быть признаваемой, власть должна себя оправдать. Для современного культурного человека еще недостаточно того, что власть существует, мало и того, что она необходима, полезна и целесообразна. Только если власть

способствует тому, что должно быть, только если она ведет к господству идеи права, только тогда мы можем оправдать ее существование, только тогда мы можем признать ее правомерной» (там же. С. 282). Власть для лиц, ею обложенных, является их правовой обязанностью, общественным служением. В результате Кистяковский под государственной властью понимает «служение этих лиц на пользу общего блага» (там же), господство правовых норм.

Если в абсолютной монархии государство предстает всепоглощающей организацией народа, противопоставляя себя отдельной личности, то в правовом государстве возникает проблема примирения интересов государства и личности, создания таких принципов организации, которые бы позволили разграничение сфер самостоятельной деятельности государства и личности. При этом основанием для разграничения должны быть субъективные публичные права граждан, то есть гражданские права и общественные свободы, неотъемлемые у граждан иначе, как по суду.

Утилитарный взгляд на права человека и гражданина, считает Кистяковский, должен смениться серьезным отношением к ним, пониманием безотносительного (имеется в виду: не обусловленного формой государственного устройства, историческим типом государства), т. е. универсального, значения принципов декларации прав.

Именно такое отношение позволит отказаться от отождествления общества (как это делалось в политических учениях XVIII в.) с «простой арифметической суммой отдельных людей» (там же. С. 289) и рассматривать его как сообщество равноправных граждан, наделенных реальными правами и свободами.

Каким будет социально справедливое государство будущего, *правовой социализм*, по мнению Кистяковского, предложившего эту новую модель государственного устройства?

Кистяковский считает, что социально справедливое государство – это прежде всего демократическое и народное государство, в котором лучше всего может быть отражена ведущая черта правового государства, его организатор-

ский характер. Правовое государство как организующая сила способно устранить анархию из правовой и государственной жизни, а правовой социализм, плюс к этому, - еще из хозяйственной жизни. Так, Кистяковский называет прямую цель государства будущего – «заменить анархию, господствующую в общественном капиталистическом производстве, организованностью производства, которая будет осуществлена вместе с установлением справедливых социальных отношений» (там же. С. 337). С этой целью государство будущего предпримет реформы в области государственно-правовых и частноправовых отношений: в частности, все средства производства должны будут стать общенародным достоянием, что неизбежно приведет к ограничению безграничной личной свободы. Хотя именно это ограничение, как подчеркивает Кистяковский, порождает сомнения в необходимости социально справедливого государства будущего и является главным аргументом противников данной концепции. Среди пророчеств оппонентов социалистического государства были следующие: превращение его в перспективе в деспотическое, во «всеобщего работодателя» с военными поселениями или казармами, трансформация его в «грядущее рабство».

Преимущество социализма Кистяковский видит в расширении сферы публичных субъективных прав, в обеспечении тем самым полноты личности. В частности, считал он, будут расширены и пополнены новыми видами права на положительные услуги со стороны государства. Среди таких услуг в современном государстве Кистяковский называет только право на юридическую защиту со стороны государства. В государстве будущего это право будет дополнено правом на труд, на развитие своих способностей, на участие во всех материальных и духовных благах, то есть второй категорией публичных субъективных прав – правом на достойное человеческое существование. Наряду с этой категорией будут расширены также первый и третий разряды прав: к первому Кистяковский относит свободы, или право на невмешательство государства в сферу самоопределения личности, к третьему – политические права.

Завершая рассмотрение государства социальной справедливости, Кистяковский делает вывод о том, что между этим государством и современным правовым государством нет принципиальной и качественной разницы, а есть лишь разница в количестве и степени (имеется в виду количество и степень прав и свобод человека и гражданина и их гарантии).

Думается, что Кистяковский идеализировал будущее государство социальной справедливости – правовой социализм, модель которого, несомненно, утопична. Будучи сторонником нового либерализма, он преувеличивал роль будущего государства в обеспечении позитивной свободы человека и гражданина, ошибочно считая естественным процесс развития принципов правового государства и в социалистическом государстве.

Кистяковский принимал социализм как форму наиболее совершенного государственного устройства, как идеал и готов был увидеть в нем прежде всего разрешение правовой дилеммы – право силы или сила права, путь правовых реформ, общественной солидарности и поиска компромиссов, способ правовой реорганизации государства. Отстаивая своеобразие модификаций правовых идей в сознании каждого народа, Кистяковский предлагал признать как компромиссное решение концепцию «правового социализма» в качестве российского варианта теории правового государства.

**С. И. Глушкова**

*г. Екатеринбург*

### **Коллизии идеалотворчества в российском философско-правовом наследии**

Человеческая природа с необходимостью предполагает стремление к идеалу, которое находит отражение в мифотворчестве, фольклоре, народной культуре, философской мысли и, наконец, идеологии. Характер мифологии-

© С. И. Глушкова, 2000

ческих сюжетов, раскрывающий взаимоотношения человека с внутренним и внешним миром, формирует основные направления развития идеальных конструкций, ибо отражает глубинные пласты ментальности. Идеалотворчество не всегда предполагает формирование рациональных моделей, связанных с созидательным процессом. Напротив, более распространенным (особенно в России) является утопическое и разрушительное идеалотворчество, которое сопряжено чаще всего не только с крушением иллюзий самого автора, но и гибелью государственных форм, разочарованием народа, потерей обществом многих ценностных ориентиров.

Российское философско-правовое наследие конца XVIII – начала XX в. полно коллизий идеалотворчества, предполагающих:

- перманентное и одновременное развитие совершенно противоположных модификаций права, общества, государства;
- сопряженность идеалов развития человека в России и самой России, понимаемой как нечто большее, нежели государство;
- оригинальные сочетания универсального и национального в моделировании общественных идеалов;
- появление консервативного либерализма, либерального консерватизма, правового социализма и т. д.;
- слишком позднее утверждение в российской гуманитарной мысли прав человека как философско-правового основания общественных идеалов.

Развитию коллизий идеалотворчества способствовали такие объективные и субъективные факторы, как неподвижный (негибкий) характер власти, разрыв между официальной и народной культурой, поляризация ценностных ориентаций правящей элиты и ученых, постоянная необходимость сдерживания социальной и национальной конфронтации.

Среди истоков формирования коллизионного идеалотворчества прежде всего нужно назвать феномен патернализма, который предполагал в русле идеологии «самодержавие, православие, народность» первичность усовершенствования государственных институтов и вторичность развития человека

как подданного Российской империи. В связи с этим все основные попытки сотворить идеал, модель будущего общественного, политического устройства начинались с трансформации монархического устройства, обоснования оправданности для России уникального пути, особой формы государства, построенного на доверии, вере народа, а заканчивались тупиком, ибо внешние формы государства были безжизненны без наполнения их исходным персонцентристским подходом.

К истокам коллизионного идеалотворчества в России можно отнести также правовой и государственный нигилизм, ставший феноменом в 60–90-х гг. XIX в. в российской теории и практике, и нигилизм антропологический, оставшийся стержнем российской ментальности и сегодня. Отрицание ведущей роли человека-творца, а не разрушителя старых ценностей и порядков, приоритет, отдаваемый религиозной вере, идеологии; культ социальности, а не индивидуальности – все это выдвигало на первый план не отдельную личность, а класс, социальную группу, сословие, что несомненно порождало моделирование общественных идеалов с сословно-иерархическим оттенком, когда ведущей категорией оказывалось не «целесообразно», «рационально», а «вопреки»; когда ведущим приоритетом становился культ свободы или революционного насилия, преклонение интеллигенции перед народом.

С критикой подобного конструирования идеалов общественного устройства, которое ярко проявилось в российском марксизме, на рубеже XIX – XX вв. выступили известные российские философы и правоведы Б. А. Кистяковский, И. И. Новгородцев, Н. А. Бердяев.

Так, Б. А. Кистяковский, выступая с неприятием философского материализма, особенно марксизма, и требуя реформирования философии и социологии, реформы языка и знания, отмечал в этот период явные симптомы научного кризиса. В частности, среди них можно назвать:

– редко можно встретить «радостное, полное надежд и широких ожиданий отношение к науке» (*Кистяковский Б. А. Социальные науки и право: Очерки по методологии социальных наук и общей теории права*// Кистяков-

ский Б. А. Философия и социология права. СПб., 1999. С. 9), более распространенным явлением становится «разочарование и поиск удовлетворения в других сферах духовной деятельности» (там же);

- популярность прагматических воззрений, когда вместо априорных принципов приоритетными становятся принципы фактической пригодности, пользы и интереса, когда полезность рассматривается как высший критерий для научной истины (там же. С. 10);

- неудовлетворенность научным знанием является одной из причин перехода от марксизма к мистицизму, возведения религиозной веры в ранг сущности над научным знанием (там же. С. 11);

- противопоставление принудительной общеобязательности научной истины свободному восприятию веры (там же. С. 14)...

Причина научного кризиса, по мнению Б. А. Кистяковского, заключается в отрицании в современном обществе того времени (1912) возможности объективных истин, объективного знания в социальных науках и в утверждении правомочности групповых и классовых истин. Некоторые, как отмечает Б. А. Кистяковский, позволяют себе вполне серьезно говорить о пролетарской и буржуазной науках (там же. С. 15).

Б. А. Кистяковский определил опасную тенденцию в общественной практике того времени: стремление подменить процесс поиска и создания новых научных истин, общественных идеалов – этицизированием и эстетизированием процесса познания, которым занимаются в современном ему обществе многочисленные «учителя» и «пропагаторы», для которых важнее «разрушать чужие заблуждения и распространять уже забытые и достоверные научные истины» (там же. С. 123) и у которых есть ответы на все волнующие человечество вопросы. К чему приводят этицизирование и эстетизирование процесса познания как социально-психологические явления современной практики? Могут ли они излечить чужие заблуждения? Отнюдь, знатоки рецептов и панацей «как надо» чаще всего порождают новые, более глубокие заблуждения. Так, Кистяковский приводит в качестве следствия

данной тенденции опыт умственного и общественного движения в России 60–70-х гг. XIX в., когда «русская интеллигенция... пережила порыв всепоглощающих нравственных запросов», осознание того факта, что «культурные классы находятся в неоплатном долгу перед народом» (там же), когда целое поколение воспринимало свое интеллектуальное развитие как обязательство к этическому долженствованию.

В теоретической сфере такая опасная тенденция тоже существует и наглядно прослеживается в российской философско-правовой мысли, по мнению Кистяковского, если мы обратимся к «универсально систематизаторским натурам, которые во что бы то ни стало стремятся к целостности знания, хотя она недостижима чисто логическим и научным путем» (там же. С. 124). Для таких людей важна эстетическая сторона в познании, личные душевные переживания, крах личных ценностных ориентаций, а не логическая структура и строгая формальная последовательность. Это, по нашему мнению, и стало ведущей причиной (наряду с культом социальности) появления в российской общественно-политической и философско-правовой мысли многочисленных утопических идеалов, проектов (земного рая, равенства и братства, царства правды, золотого века, самобытности и т.д.), которые отражали эстетические переживания авторов, а не рациональность, разумность проекта. И хотя Кистяковский критикует современное увлечение прагматизмом, надо сказать, что многим российским проектам не хватало именно прагматизма.

Проекты земного рая, в частности предложенные марксизмом, были подвергнуты резкой критике П. И. Новгородцева, которая была поддержана Б. А. Кистяковским. В чем причина возникновения и массовости подобных проектов, особенно на русской почве? Корень зла, по мнению Кистяковского, заключается в игнорировании правовых начал при формировании той или иной модели государственного устройства. И в этом Кистяковский несомненно прав, ибо приоритет нравственных, религиозных, идеологических начал порождал субъективизм и утопичность большинства идеалотворческих



проектов, создаваемых российской общественно-политической и философско-правовой мыслью.

А. Б. Грамолин

г. Екатеринбург

**Три загадки Льва Толстого, или О перспективах развития духа,  
позволяющих преодолеть биологические ограничения**

Вопросы понимания и взаимопонимания – центральные вопросы человеческого бытия. Как адекватно воспринять сказанное другим человеком, обладающим иным жизненным опытом, иным характером и мироощущением, иными ценностными ориентирами ? Тем более что человек многогранен, текуч, и сегодня он думает так, а завтра иначе... Как уловить в этом процессе становления другой человеческой личности те векторы и тенденции развития его сознания, которые сами по себе в непроявленной форме возникают в его разуме, но являются глобальными с точки зрения человеческого бытия ? Как понять Льва Толстого? Наверное, нельзя рассчитывать на полную адекватность. И потому данные заметки будут о том, на какие мысли наталкивает прочтение некоторых строк из обширнейшего философско-религиозного наследия великого русского мыслителя. Речь пойдет о трех загадках Толстого: *о воле Бога, о бесконечном разуме и о любви человека.*

Парадигма современной гуманистической мысли выражается в формуле: человек не средство, человек – цель. Толстой же, признанный предтечей гуманистической философии, утверждает несколько иначе. Отстаивая христианское миропонимание, он подчеркивает: «... ты орудие высшей воли, пославшей тебя в мир для исполнения предназначенного тебе дела, познай эту волю и исполняй ее и ты сделаешь для себя лучшее, что можешь сделать»

© А. Б. Грамолин, 2000

(Толстой Л. Н. Религия и нравственность// Толстой Л. Н. В чем моя вера ? Тула, 1989. С. 274). И далее, говоря о человеке, исповедующем такую точку зрения, Толстой пишет: «... сколько бы ни внушали человеку, полагающему свое отношение к миру в исполнении воли пославшего его, что он должен, соответственно с требованиями личности, семьи, народа, государства, человечества, совершать поступки, противные этой высшей воле, сознаваемой им во вложенных в него свойствах *разума и любви*, он всегда *пожертвует* и личностью, и семьей, и отечеством, и *человечеством* для того, чтобы не отступить от воли пославшего его, потому что только в исполнении этой воли он видит смысл своей жизни» (там же. С. 279). Далее Толстой поясняет: «... положение человека таково, что ему больше делать нечего, потому что смысл его жизни только в исполнении воли пославшего его; воля же пославшего его в том, чтоб он отдавал свою жизнь для служения людям» (там же. С. 289). Возникает вопрос: как во имя служения людям можно пожертвовать человечеством? В другом месте, рассуждая о смысле жизни человека, Толстой пишет: «Смысл этот в том, что жизнь наша не имеет цели самой в себе, цели, которая может удовлетворить нас; цель ее вне нас... Чтобы узнать, для чего она предназначена, нам дан разум, свойство, соединяющее нас всех, свойство, дающее возможность воспринимать все то, что открыто разумом тысячи лет тому назад давно не существующими людьми, и передавать то, что разум откроет нам, людям, которые будут жить тысячи и миллионы лет после нас. *Следование тому, что открыто разумом, и составляет смысл жизни.* И следование это составляет высшее благо, доступное человеку» (Толстой Л. Н. Педагогические сочинения. М., 1989. С. 507). Таким образом, в этой интерпретации воля Бога заключается в «следовании тому, что открыто разумом». В дополнение к ценности разума в жизни человека мы видим, что для Толстого разум – это критерий адекватного жизнепонимания: «Истинная религия есть такое согласное с *разумом и знаниями* человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками» (Толстой Л. Н.

Что такое религия и в чем сущность ее// Толстой Л. Н. Я верю. М., 1990. С. 138). Возвращаясь к статье «Религия и нравственность», мы встречаемся с любопытным словосочетанием «бесконечный разум»: «... в чем же состоит сущность... ненаучного и нефилософского способа познания?.. На богословском языке познание это называется откровением. И название это, *если не приписывать слову «откровение» никакого мистического значения*, совершенно правильно, потому что познание это приобретается не изучением и не усилиями отдельного человека или людей, а только восприятием отдельным человеком или людьми проявления *бесконечного разума, постепенно открывающего себя людям*».

Какова природа «бесконечного разума»? Бесконечен ли он в пространстве или во времени? Тем более что мистическое толкование термина «откровение» категорически отрицается. Разум – свойство личности. Внеличностный разум – нонсенс. Недаром христианские традиционные теологи категорически настаивают на том, что Бог – это личность. Но у Толстого Бог и не творец и не личность (см.: Христианская этика, систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. Екатеринбург, 1994. С. 44). Невольно напрашивается мысль, что «бесконечный разум, постепенно открывающий себя людям» - это тот самый человеческий разум, которым и обладают люди, разум, находящийся в эволюционном развитии.

Здесь необходимо вернуться к вопросу о воле Бога. В работе «Для чего мы живем ?» Толстой расписывает признаки, помогающие человеку распознать эту волю: «Признаки же того, что живем мы по Его воле, даны нам самые несомненные. Самый первый, главный, несомненный признак, которым мы так склонны пренебрегать, это – отсутствие ощущения духовного страдания. Если испытываешь полную свободу, ничем ненарушимую, то живешь по воле Божьей. Другой признак, подтверждающий первый, это не нарушение любви к людям. Если не чувствуешь враждебности ни к кому и знаешь, что к тебе не чувствуют зла, ты в воле Бога. Третий признак, опять подтверждающий первый и подтверждаемый им, есть рост духовный. Если чувствуешь, что де-

лаешься духовнее, побеждаешь животное, - ты в воле Бога» (там же. С. 47). И так, мы приходим к проблеме души и тела – безгранично расширяющегося сознания и ограниченного биологического носителя: «делаться духовнее, побеждать животное». Любопытно, что человек – существо, психически готовое к вечной жизни. Недаром многие люди с упоением отдаются идее о бессмертии души. То есть мы готовы расстаться с нашим телом, но не хотим расставаться с нашей личностью, с нашим отношением к миру. И здесь хочется привести еще одну редкую цитату из Толстого: «Говорят: если люди достигнут идеала полного целомудрия, то они уничтожатся, и потому идеал этот не верен. Прекратится животное – человек. *Но, право, об этом двуногом животном также мало можно жалеть, как и об ихтиозаврах и т.п., только бы не прекратилась жизнь истинная, любовь существ, могущих любить.* А это не только не прекратится, если род человеческий прекратится от того, что люди из любви отрекутся от наслаждений похоти, но увеличится в бесчисленное количество раз, - так увеличится эта любовь – *и существа, испытывающие ее, сделаются такими, что продолжение рода человеческого для них не нужно будет*» (там же. С. 167).

Что это? Предвосхищение идей В. И. Вернадского об автотрофном питании и К. Э. Циолковского о трансформации человечества в лучистую энергию? И что здесь означает тогда слово «любовь»? И так, вот они три загадки: о воле Бога, о бесконечном разуме (бесконечной жизни) и о человеческой любви.

По нашему мнению, Толстой предстает в этих цитатах как современный прогнозист-футуролог, предлагающий реальный путь движения к желаемому будущему – бессмертию разума.

Итак, в чем воля Бога ? И что мы должны вкладывать в понятие Бог ? Безусловно, понятие это является весьма трансформирующимся в истории человечества. Даже в религии атеизма это понятие может иметь вполне значимый смысл. Ведь атеизм – это, по сути, отрицание личного самопознающего и творящего начала Вселенной, под контролем которого находятся все ее

процессы. В случае отрицания личностного начала мы, не впадая в противоречия с принципами атеизма, можем сформулировать понятие Бога как незнтропийного начала структурирующей материи эволюционирующей Вселенной. Что значит познать волю пославшего меня при условии, что пославший не личность и не творец ? Это может значить только одно: познать законы природы, законы того мира в котором ты существуешь, и руководствоваться ими в своих поступках. Более того, нарождающийся «бесконечный разум» создает качественно новые явления в процессе самоорганизации материи. Таким образом, процесс познания становится неисчерпаемым, и не только потому, что мир «бесконечен» (вообще говоря, по некоторым оценкам размеры Вселенной порядка  $10^{28}$  см), но потому, что Вселенная находится в становлении, развитии, и о том, что будет «там, за горизонтом» можно только гадать. Наука может предсказать даже распад протона, но и в этом случае разум может сохраниться в виде «лучистой энергии» (Циолковский). Коль скоро природа познает себя посредством человечества, то человечество и есть пробудившееся божественное существо, находящееся в процессе своего становления. Условием же совершенствования самопознания природы является сохранение и развитие разума как нравственного интеллекта.

Идеология автоэволюции человечества наиболее конструктивно выражена в неосциентистской парадигме культуроцентризма (*Назаретян А. П. Беспредель ли человек ?// ОНС. 1992. № 5. С. 176-183*). И в этой связи хотелось бы вернуться к смысловому значению понятия «любовь», которое встречалось в последней цитате Толстого. Традиционное деление понятия любви на эрос, филию и агапе (см.: *Кинг Мартин Лютер. Strides To Freedom// Ясная поляна. Вып. 12. Рига, 1991. С. 16*) позволяет нам приблизиться к тому смыслу, который вкладывал в него Толстой в том или ином контексте. Эротическая (романтическая) – плотская любовь, имеющая физиологическую основу, основу продления рода, может иногда оказаться и деструктивной (разрушительной). Филия – братская любовь, это уже иной тип отношений, имеющий более духовную основу. И, наконец, агапе – «любовь к

врагам», - свойство дуппи высокодуховной личности, не разделяющей людей на своих и чужих и не требующей взаимности в своем чувстве. В течение своей жизни Толстому удалось подняться по восходящей лестнице развития духовности от эроса к агапе, что, безусловно, по силам не каждому человеку. Но Толстой своим примером показал людям вектор развития любви. Любви, которая, как он мечтал, охватит со временем все человечество, состоящее из «существ, отрехшихся от наслаждений похоти».

Реальная перспектива такого развития всерьез обсуждается в современных научных дискуссиях, посвященных геной инженерии, искусственному интеллекту, вопросам киборгизации человека. Это связано с широким осознанием наукой того факта, что современный биологический вид человека фактически обречен и не имеет будущего. Хотелось бы нам этого или нет, но современный человек – лишь *средство*, промежуточный носитель космического разума, и будущее вполне оптимистично можно оценить по Толстому: «Право, об этом двуногом животном также мало можно жалеть, как и об ихтиозаврах и т. п., только бы не прекратилась жизнь истинная, любовь существ, могущих любить».

Однако, и что предельно важно, необходимо очень постепенно, вдумчиво и расчетливо входить в будущее, с оглядкой на неожиданные последствия применения научных достижений. Идея суперменеза уже носится в воздухе, а это может обернуться очередным девятым валом геноцида и вооруженных конфликтов. Принцип священной неприкосновенности человеческой жизни, выдвинутый Толстым, особенно важен на современном этапе, когда мы уже достоверно знаем, что каждый человек неповторим. Непредсказуемость развития мира должна закладывать в эволюцию большую вариативность; отсюда так важно сохранение каждого индивида и его генофонда.

Однако стоящие на пороге вопросы автоэволюции человека требуют от него психической адаптации к нарождающейся этике будущего. И эта адаптация может быть реально осуществлена путем трансформации человеческого феномена любви от эроса до агапе.

**Е. И. Рерих – выдающийся деятель философской науки XX в.**

Отличительная черта нашего времени – возвращение забытых имен. Среди них имя выдающейся подвижницы, выдающегося философа XX в. – Елены Ивановны Рерих. Ее главный подвиг состоит в том, что она донесла до человечества духовное учение Востока, синтезировав его с научными достижениями Запада.

Космический размах ее идей позволяет поставить ее имя в ряд представителей философии русского космизма: В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, А. Ф. Лосева. Кроме собственных философских работ, число которых приближается к двумстам, в ее наследие входят переводы работ Е. П. Блаватской (2 тома «Тайной Доктрины» - две тысячи энциклопедических страниц по философии, мифологии и религии древних культур), а также ее письма друзьям и ученикам, показывающие обширные знания и эрудицию автора.

Е. И. Рерих предстает уникальной фигурой. Судьба предопределила ей место первопроходца, она является создателем «Живой Этики», пропагандистом и проводником этих идей в жизнь. Эти идеи есть те вечные истины, которые дают возможность глубже понять жизнь и связанные с ней процессы, определить место человека во Вселенной и его роль в ней. Космическое восприятие окружающего мира является существенным элементом ее взглядов. Такой подход рассмотрения идентичен позиции В. И. Вернадского, который говорил, что если любое земное явление живой, неживой и общественной природы будет замыкаться на земном, то знание сути изучаемого процесса мы не получим.

Главный труд ее жизни (14 книг) – учение о «Живой Этике», в котором она объединяет онтологию как учение о космических основах бытия с этиче-

© Л. Е. Даниленко, 2000

скими законами поведения. В мировой философии XX в. онтологический и антропологический поворот – это переход от этики знания к этике поведения. Специфичность русской философии, как известно, в ее склонности к онтологизму, антропокосмическому синтезу, панморализму и постоянном обращении к вопросу смысла истории и человеческой судьбы. В. Зеньковский отмечал: «Русские за редким исключением ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон целостности и всех движений человеческого духа. Попытки такого синтеза принимаются за эклектизм, но этот упрек означает лишь полное непонимание синтетических замыслов русских мыслителей» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. С. 20).

Идея синтеза в работах Е. И. Рерих перекликается с идеями «соборности» славянофилов, метафизики «всеединства» В. Соловьева, «софиологией» П. Флоренского. Творческий синтез – средство разворачивания неисчерпаемых возможностей человека в противоположность губительной специализации, которая ведет к неизбежным деформациям внутри личностного мира, к утрате смысла жизни.

Книги «Живой Этики» предлагают отказаться от узко земного взгляда на человека. Человек связан со всем мирозданием, миссия его рассматривается как сотруди́ческая: «...не зритель миров, но сознательный соучастник человек, и дорога ему не через лужи, но через сияние сфер» («Листы Сада Мории». С. 51). «Человек является источником знания и самым мощным преобразителем космических сил» («Мир огненный». Ч. 3. С. 306), он «...часть космической энергии, часть стихий, часть разума, часть высшей материи» («Беспределность». С. 117). Человек в своем бытии не может быть отделен от энергетической структуры космоса. Он носитель ее, поэтому живет по тем же законам, что и космос.

Для философии Е. И. Рерих характерна вселенская, космическая, масштабность. Наглядно это проявилось в «Письмах». «Письма Е. Рерих» – это составная часть «Живой Этики», в них она писала о космических законах, об энергетическом механизме космической эволюции, о значении культуры и



этики в совершенствовании человека и человеческого общества. Творчество Е. И. Рерих – напряженный поиск истины: она анализирует философские аспекты, соотношение духа и материи и делает выводы, не привычные для нас. «Дух есть энергия, - утверждала она, - и мы знаем, что никакая энергия не может проявиться вне материи, именно на всех планах, во всех действиях и мышлениях мы отделиться не можем от материи. Дух, субъективный элемент или энергия находятся в потенциальном состоянии в недрах космической природы» (Письма Елены Рерих. 1940. Т. 1. С. 446).

В «Письмах» звучит тема грядущих перемен, которые произойдут в сознании людей, когда наука установит связь человека и космоса. Она писала о мирах иной материи – мире тонком, мире огненном. «Необходимо всеми мерами внедрять понятия об окружающем нас тонком мире... мир этот так же неизбежен, как и земная жизнь. Энергия духа утончает материю, творчество мысли формирует мир лучистой материи. Мы движемся к этим мирам, и мы должны осознать цель нашего движения». Она первой призвала развить в себе новое мышление. Новое мышление – это познание космических законов. Жизнь человека, историческая и социальная, обусловлена космическими законами. И, если человечество не осознает это, оно не сможет изменить свою жизнь к лучшему, какими бы экономическими или политическими учениями оно при этом не пользовалось.

«Придет время, - пишет Е. И. Рерих, - и наука о мирах дальних, так мало сейчас ощутимая, будет захватывающе интересной и близкой нашему сознанию, станет осязаемой. Мы поймем всю нашу зависимость, обоюдную от этих дальних и близких миров. Единство космоса с человечеством станет истиной неоспоримой, и такое осознание преобразит жизнь мыслящего человека» (Рерих Е. И. Письмо от 22.07.1951). «Никто не хочет осознать, и в этом главная беда... корень всех бедствий, всякого зла в мире есть невежество. Как сказано, ад есть невежество, и поэтому убийство носителей Света и отвержение приносимых ими ступеней эволюции есть ввержение себя и своих близких во тьму или в ад жестокосердия человеческого невежества. Нет

большого преступления, как невежество. Если честно и вдумчиво проследить историю эволюции человечества, то увидим, что именно ограничения и преследования свободного познания и делали возможным все жестокие восстания» (там же. 12.01.1940). И далее в письме: «...кто-то раз сказал, что вести политику страны могут лишь специалисты, но тут один умный человек возразил: «Но беда в том, что невозможно ограничить и определить, где начинаются и кончаются пределы политики». Каждый гражданин страны вольно или невольно только и делает, что творит политику, потому самая лучшая мера для улучшения всякой политики --это начать с правильного воспитания и образования народа в духе дружелюбия и неограниченного познания» (там же). «Придет час объединения народов и осознание нового строительства на началах свободного «диалектического» мышления, свободного от всяких предрассудков» (там же).

В работе «Космическая эволюция и ее цель (назначение)», которая впервые была опубликована в первом номере журнала «Новая эпоха. Проблемы, поиски, исследования» (1999. № 1), поставлен вопрос о цели и смысле эволюции, так как от решения его зависит объяснение цели и смысла земного существования человечества, так же как и основы этики и религии. Если мы лишь причуды Природы и получили существование благодаря случайности, тогда нет нужды приобретать знания и нет необходимости в этической и религиозной жизни. Если мы водимы лишь слепыми силами нашей среды в борьбе за наше жалкое существование, которое может длиться лишь несколько двадцатилетний, то почему нам не разрушать все, если поступая так, мы можем жить в полном удобстве и пользоваться удовольствием и счастьем. Если бы не было цели в процессе эволюции, то почему имеется такое многообразие в ее проявлениях? Большинство современных эволюционистов верит, что борьба за существование, естественный отбор и выживание наиболее приспособленного являются главными факторами в процессе эволюции. Но большинство – это еще не все. Е. И. Рерих обращается к взглядам современных ей эволюционистов, и среди них – американский ученый Д. Фис-

ке, который пишет: «В космическом процессе эволюции, частью и частицами которого являются наши индивидуальные жизни, имеются иные действующие факторы, помимо естественного отбора, и история борьбы за существование – далеко не вся история. Я думаю, что может быть доказано, что моральные принципы имеют свои корни в глубочайших основах Вселенной и что космический процесс этичен в самом глубоком смысле, этический процесс не только часть и частица космического процесса, но он является его венцом и завершением... Лишите Вселенную ее этического смысла – и ничего не останется, кроме призрака и вымысла фальшивой метафизики» (*Рерих Е. И. Космическая эволюция, ее цель (назначение)*// Новая эпоха. 1999. № 1. С. 62).

Итак, конечной целью и смыслом эволюции является совершенствование этической и духовной природы человека. Далее Е. И. Рерих рассматривает взгляды древних философов Индии о цели эволюции. По их мнению, цель космической эволюции есть конечное освобождение истинного духа человека из оков невежества, несовершенства, самости и достижение совершенной свободы. Лишь человек может называться этическим, или моральным, или духовным животным. Из животного плана мы поднимаемся через моральный на план духовный. Животный план есть план узкого ограниченного сознания низшей самости, где животное отождествляет себя со своим телом и думает о себе обособленно от всех других. С животного плана мы эволюционируем через моральный в духовный план. И чем меньше выражена в нас низшая самость, тем выше мы поднимаемся над планом животным. Когда мы начинаем любить других так же, как мы любим самих себя, мы истинно становимся нравственными. Мы понимаем, что завершение смысла жизни состоит в любви ближних как самих себя, только тогда мы достигаем освобождения от оков самости, только тогда душа достигает плана духовности. Человек может быть моральным не будучи духовным, но духовный человек никогда не может быть неморальным. Некоторые люди полагают, что моральная жизнь не нужна, не является необходимостью для духовности. «Они ошибаются, -

продолжает Е. И. Рерих, - духовность заключается в совершенстве моральном. Таким образом каждая индивидуальная душа должна достичь морального совершенства прежде, чем она назовется духовной» (там же. С. 63). Индусские философы не верят, что человек должен стать моральным из страха перед вечным наказанием, но он должен стать таким через естественный процесс эволюции. Тогда и только тогда цель эволюции выполнена.

В этой работе Е. И. Рерих пытается осмыслить космический путь человечества. Подобные задачи может ставить человек, сознание которого имеет высокий духовный горизонт, обладает целостностью взгляда на мир с точки зрения вечности. Значимость идей работ Е. И. Рерих нами еще до конца не осознана. Это все впереди. Как сказал В. Гюго, «ничто не может быть сильнее идей, время которых пришло».

Б. И. Джинджолия

г. Екатеринбург

### Г. Гурджиев: идеи и судьбы

Учение Г. Гурджиева (1877-1949), известное под названием «четвертый путь», - интереснейшее явление в идейном круге русского космизма начала XX в. Переключаясь как в сфере космологии, так и антропологии и психологии с восточными эзотерическими концепциями (упанишады и саннья, суфизм, буддизм и дзэн-буддизм, теософия и др.), оно содержит ряд оригинальных по сути и подходу идей.

В космологии Гурджиева главной является идея «луча творения», в соответствии с которой единое, целое и *материальное* Абсолютное творит из себя миры нисходящего ряда – все миры, Галактика, Солнечная система, Все планеты, Земля, Луна, и вновь Абсолютное, уже как Ничто. Таков «наш», т. е. проходящий через Землю, один из бесконечного числа, луч творения. Ко-

© Б. И. Джинджолия, 2000

личество законов, действующих на разных ступенях космической иерархии, возрастает от Абсолюта с его собственным, единственным законом до Луны – 96 законов. Занимая определенное место в космической системе, человек может эволюционировать, лишь освобождаясь от все большего числа законов, т. е. восходя по ступеням космической лестницы выше и выше. Эволюция *сознательная* возможна лишь для отдельного человека или группы людей и не возможна в принципе для масс и человечества в целом (его эволюция детерминирована эволюцией космоса).

Эволюция человека, по Гурджию, в ее, так сказать, внешнем, «материальном» аспекте выражается в рождении и росте инофизических, «тонких» тел – астрального, ментального и причинного. Наличие у человека полностью развитых четырех тел означает полную подконтрольность его воле всех психических и физических функций – мысли, чувства и тела, а также работы «высших» психических функций, открывающих необъятные космические панорамы и дающих иные способы познания и понимания, а также его бессмертие в пределах Солнечной системы.

Внутренний аспект эволюции человека – это развитие *реальных* воли, единства и сознания в человеке. У обычного человека место воли занимает равнодействующая его желаний, их определенная степень постоянства и силы создает *иллюзию* воли. Нет никакого внутреннего *единства* в человеке, т.е. отсутствует единый центр, принимающий решения и отвечающий за них, на языке Гурджиева это выражено как отсутствие у человека одного «Я» и наличие множества, постоянно сменяющих друг друга мелких «я». Не обладает человек и сознанием, т. е. способностью *постоянного осознания* своего тела, чувств, мышления и в целом своего бытия. Как говорил Гурджиев, «человек не помнит себя».

Мы подошли к ключевому и, на наш взгляд, самому интересному с философской точки зрения моменту «четвертого пути». Человек, не осознающий своего бытия – своих действий, эмоционального состояния и мыслительного процесса, не осознающий *самого себя*, живет во сне в полном, не-

метафорическом, смысле этого слова. Сон этот лишь изредка прерывается неглубокими вспышками сознания в эмоционально напряженных ситуациях. Пробуждение – вот что имеет реальный смысл для человека, хоть немного осознающего свое положение.

В принципе, по Гурджиеву, любое философствование как попытка понимания человеком себя, мира и своего места в нем возможно только после признания этого критического по важности факта. В противном случае деятельность человека в любой сфере – науке, религии, культуре и т. д. представляет из себя деятельность во сне и в лучшем случае есть «переливание из пустого в порожнее», не ведущее ни к какому реальному результату, в худшем – приводит к внутреннему и внешнему разрушению и деградации.

Что мешает пониманию и признанию факта отсутствия у человека реального сознания, т. е. осознанности его деятельности? Это, безусловно, смещение понятия рассудочного, *интеллектуального и сознательного* действия и *страх*.

Человек привык к пониманию того, что действия, вызванные физиологическими причинами или аффектами, могут быть неосознанными. Он называет их инстинктивными или эмоциональными. Но чрезвычайно трудно принять мысль о том, что *продуманное* действие, действие на основе решения, принятого интеллектом, не есть действие *осознанное*, поскольку и сам процесс принятия решения, и само действие в момент его совершения могут не осознаваться и чаще всего *не осознаются*.

Страх же связан с тем, что даже кратковременное понимание человеком того, что он живет *без осознания* своего бытия, приводит к весьма болезненной эмоциональной вспышке, и человек чаще всего предпочитает сразу же забыть об этом, опять же возвращаясь в бессознательное состояние.

Вот как определяет осознанность действия словарь: это есть «знание о душевном акте как таковом. Осознанность действия, как правило, отсутствует в переживании, если последнее пассивно. Но когда человек, например, прислушивается к бою часов, то сознает также и сам этот процесс слушания.

Каждое разумное действие сопровождается его осознанием» (Философский энциклопедический словарь. М., 1997).

По Гурджиеву же, «сопровождение» любого действия и переживания (вне зависимости от того, пассивно ли оно или активно) осознанием требует от человека многолетней работы над собой и колоссальных усилий и возможно оно лишь после долгих тренировок под руководством пробужденного учителя. Только тогда его *осознанные* поступки становятся действительно *разумными*.

После обычного физиологического сна и сна «наяву», в котором большая часть людей проводит большую часть жизни, третье состояние сознания человека, самосознание, позволяет человеку видеть объективную истину о самом себе. Устойчивые периоды самосознания приводят его к высшей форме сознания, доступной человеку на Земле, - к объективному сознанию, в котором человек видит вещи «в себе», видит мир таким, каков он есть.

Оценки несомненно экстраординарной личности Гурджиева колеблются от определения его как величайшего духовного Учителя XX в. до великого ересиарха, шарлатана и изощреннейшего в своей хитрости слуги Люцифера (см. предисл. к кн.: *Повесть Л. Мсье Гурджиев*. М., 1998). Последние, в итоге, основаны на неглубоком понимании рассуждений Гурджиева об эпизодах Нового Завета и его словах о том, что «четвертый путь», путь эволюции человека, – это «путь *против природы, против Бога*». Сторонники таких оценок не принимают или не понимают той идеи Гурджиева, что эволюционный путь – это путь *против* течения, но *к* его истокам. Это путь *против* Бога, согласно закону которого человек бессознателен, но *к* Нему, согласно другому, опять же Божью закону, по которому человек *может* обрести сознание, и, только становясь все более сознательным, *пробуждаясь*, он приходит к своему Создателю и сотворит Ему. Подтверждений этому в книгах Гурджиева и его учеников более чем достаточно, а бескомпромиссные к лицемерию и показной, поверхностной религиозности рассуждения Гурджиева о молитве не могут не вызвать интерес у любого думающего человека.

Вклад, внесенный русским писателем и исследователем эзотерики П. Д. Успенским в оформление идей «четвертого пути», позволяет называть последний учением Гурджиева–Успенского. Книги Успенского, прежде всего «В поисках чудесного» и «Четвертый путь», в которых система Гурджиева выражена языком, приемлемым европейскому менталитету, сыграли решающую роль в знакомстве с ним широкого круга читателей. Разрыв же между ними в 1924 г. рассматривается одними как неминуемое расхождение между интеллектуальным, дискурсивно-вербальным, «западным», подходом и «восточным», практическим, не выбирающим методов, целостным отношением к жизни, человеку и учению. Другие рассматривают его как отдаление друг от друга двух разнознаковых полюсов, создавших необходимое для успешного развития учения поле напряжения.

Судьба книг Гурджиева и Успенского типична для работ интеллектуалов, оказавшихся вне России после большевистского переворота. Написанные на русском и армянском, они переводились на европейские языки и в обратном переводе, с искажениями и опечатками, самиздатом доходили до российского читателя начиная с 60-гг. в перепечатках и ксерокопиях. Теперь их сочинения и работы их учеников полноценно и полностью издаются. Идеи «четвертого пути» находят свое место и в учебниках по философии (см., например: *Леишкевич Т. Г.* Философия. Вводный курс. Ростов н/Д, 1997).

Четкость определений, логическая стройность космологических и психологических концепций, ясность переходов от главного к периферийному в системе «четвертого пути» позволяет надеяться на более пристальное и беспристрастное изучение идей наших великих соотечественников.



**От Серебряного века к веку железному:  
о цензурных судьбах русской философии 20-30-х гг. XX в.**

Цензурные притеснения русской философии разнолики и, как считают исследователи, начались еще в петровские времена, когда Сенат 5 октября 1720 г. запретил печатать книги без предварительного разрешения Духовной коллегии. В XVIII-XIX вв. было немало эпизодов запрещения и уничтожения книг философского содержания отечественных и зарубежных авторов.

В России в начале XX в. классовая напряженность, растущая оппозиция царскому режиму вынудила царя подписать ряд распоряжений, смягчающих цензуру, а в Манифесте 17 октября 1905 г. среди прочего записано: «... даровать населению незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов» (цит. по: *Валле-де-Барр Е. А.* «Свобода» русской печати. Самара, 1906. С. 11). Реальная же практика царской цензуры говорила об обратном. Труды европейских и российских социал-демократов, философов демократической ориентации, работы, имеющие атеистический потенциал, запрещались. К примеру, только в 1912 г. было запрещено 43 издания произведений Л. Н. Толстого. А в индексе запрещенных книг можно встретить имена большинства русских мыслителей. «Имена Бакунина, Герцена, Лаврова, Кропоткина, разумеется, находятся на своих местах в этом своеобразном «словаре вредных писателей»» (см.: *Розенберг В.* Летопись русской печати (1907-1914). М., 1914. С. 67).

В борьбе за свободу слова и отмену цензуры активное участие принимали большевики. «Неограниченную свободу слова и печати» в случае «победы пролетариата» они записали в программе РСДРПЮ, принятой на II съезде в 1903 г. Однако после своей победы в Октябре 1917 г. в «Декрете о печати» они, по сути, реставрировали уставы царской цензуры, признав необходимым закрывать печатные издания и запрещать произведения, противоречащие

© Б. В. Емельянов, 2000

марксистской идеологии. «Большевики, воспитавшиеся на крепостническом царском режиме, говорили о свободе только до тех пор, пока власть была в руках их противников, - писал Лев Шестов. – Когда же власть перешла в их руки, они без малейшей внутренней борьбы отказались от всяких свобод и даже развязно объявили самую идею свободы буржуазным предрассудком, драгоценной для старой «развращенной Европы» (цит. по: Блюм А. В. За кулисами «министерства правды»: Тайная история советской цензуры 1917-1925 гг. СПб., 1994. С. 36).

В различных постановлениях Совнаркома, изданных после Октября 1917 г., постепенно создавался идеологизированный цензурный аппарат новой власти, монополизировалось право на произведения умерших и еще живых авторов, национализировались библиотеки. После создания в 1919 г. Государственного издательства (ГИЗа) ему вменялись функции предварительной цензуры. В 20-х гг. единственным оазисом распространения произведений русских философов были частные издательства, которых в стране было несколько десятков. По сути, произведения современных русских философов В. Иванова, Г. Шпета, П. Сорокина, Н. Лосского, Л. Карсавина и др., а также философов XIX в. печатались в 20-х гг. не в государственных, а в частных издательствах. Большевики, естественно, не могли допустить такого положения вещей и предприняли тотальное гонение на философские произведения, изданные в частных издательствах. По свидетельству П. Витязева, «некоторые отделения, особенно Московский госиздат, с усердием, во многом превышающим цензуру николаевских времен, «запрещали» и «не допускали» целый ряд изданий» (Витязев П. Частные издательства в советской России. Гг., 1921. С. 20). Среди них произведения П. Лаврова, Н. К. Михайловского, П. Сорокина, Н. Бердяева. А вскоре были закрыты и все частные издательства, а декретом Совнаркома от 6 июня 1922 г. было создано Главное управление по делам печати и издательств (Главлит), которое на десятки лет, вплоть до 90-х гг., осуществляло предварительную цензуру и запрещение литературы, не соответствующей идеологии и философии марксизма. «Факт органи-

зации Лавлита в 1922 г. можно рассматривать не как определенный поворот в отношении идеологии и культуры, а как логическое продолжение политики власти тоталитарного типа, более всего испытывающей страх перед свободой слова и свободой мысли» (*Горяева Т. Культура и цензура: мифы и реальность, или История борьбы против правды// История советской политической цензуры: Документы и комментарии. М., 1997. С. 8*).

Цензурное воздействие на мысль, не соответствующую марксистским ценностям, имело разные формы, самой действенной из которых была предварительная цензура, сама находящаяся под прямым наблюдением ГПУ (КГБ). Вначале большевики не скрывали своей монополии на право печатать исключительно идеологически выдержанные марксистские работы. К примеру, Г. Е. Зиновьев на XI съезде РКП(б) говорил: «Я говорю о том, что являемся партией, единственно легальной в стране. Что мы имеем так сказать «монополию легальности», это оскорбляет слух партийного патриотизма, но выразимся ясно – мы имеем «монополию легальности», мы отказали в политической свободе нашим противникам» (цит. по: *Иванович Ст. ВКП: Десять лет коммунистической монополии. Париж, 1928. С. 25*). Позже открыто это право не заявлялось, но осуществлялось повсеместно. Еще одной формой цензуры была чистка фондов библиотек, освобождения их от литературы, которая, как считали большевики, наносит вред марксистской идеологии и социалистическому строительству. В первые годы советской власти эти чистки носили эпизодический характер, а с 1924 г. стали носить тотальный характер (см.: *Крупская Н., Лебедев-Полянский П., Смушкова М. Инструкции по пересмотру книжного состава библиотек// Красный библиотекарь. 1924. № 1(4)*). В «Инструкции» 1924 г. указывалось: «Конкретно должны быть изъяты: а) по отделу философии, психологии, этики – книги, защищающие ментализм, оккультизм, теософию, а также книги по френологии, херомантии, магии, сонники и т. п. Не должны изымать научные книги немарксистского направления по истории философии, введения в философию, сочинения отдельных философов, монографии и биографии о них, курсы... б) отделы религии в не-

больших библиотеках должны содержать только антирелигиозную и противощерковную литературу. Можно оставить лишь основные книги вероучения: Евангелие, Библию, Коран; исторические и философские книги, входящие в отдел религии, должны быть отнесены в соответствующий отдел» (там же. С. 135-136).

Позже Н. К. Крупская, отвечающая в Наркомпросе за чистку библиотек, ужесточила требования, особенно к религии: «Список книг по религии мал до смешного, изымать надо весь отдел, а не полтора десятка книг» (*Крупская Н. К. О библиотечном деле. М., 1983. Т. 2. С. 285*).

Именно в это время были созданы отделы специального хранения (спехраны), куда помещались экземпляры запрещенных книг философов-идеалистов, религиозных деятелей, репрессивных философов, а позже – уехавших из России.

В 60-70-х гг. в стали помещать книги с грифом «для служебного пользования». Все они выдавались ученым, имеющим специальное разрешение, чьи читательские формуляры строго контролировались.

В 70-х гг. появилась возможность не напечатанные по тем или иным причинам книги депонировать во Всесоюзном институте научной и технической информации (ВИНИТИ), а позже в Институте научной информации по общественным наукам (ИНИОН). Книга Л. Н. Гумилева «Этногенез и биосфера Земли», не разрешенная к печати цензурой, была им депонирована в ВИНИТИ, и за короткий срок желающие ее прочитать сделали с нее 2 тысячи копий, после чего и копирование было запрещено.

Цензура Главлита проникала во все сферы жизни. К примеру, все букинистические магазины имели специальный список авторов, чьи книги нельзя было покупать. В нем находились фамилии большинства русских философов-идеалистов. В 1977 г. обнаружилось, что в букинистических магазинах Ленинграда можно купить книги Бердяева и Булгакова. В Главлит тотчас пошла соответствующая докладная ленинградских цензоров: «При контроле букинистических магазинов было выявлено, что некоторые из них покупали

и продавали книги реакционного философа Н. А. Бердяева, контрреволюционера, реакционного экономиста и философа С. Н. Булгакова.

В документах, которыми руководствуются при приобретении и продаже книг букинистические магазины, эти фамилии не значатся. Нет их в наших документах.

Управление просит рассмотреть вопрос о целесообразности внести имена С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева в «Список лиц, все произведения которых подлежат изъятию» (История советской цензуры. М., 1997. С. 588).

Таковы отдельные эпизоды цензурной судьбы философской литературы, характеризующей политику партии по установлению марксистского единомыслия в стране.

**В. Д. Жукоцкий**

*г. Нижневартовск*

### **Принцип всеединства как знаменатель русской философии**

Определяя национальные особенности русской философии многие исследователи обращают внимание на концептуальный характер мировоззренческого принципа *всеединства* у многих русских философов и мыслителей. Особая – православная, русско-православная – тяга к недифференцированности, непосредственной всеобщности, как мировоззренческой, так и общественной; особый культ *целого* – коллективно-соборного, государственного, общинного, личностного (как воплощенного единства над-личного); подчеркнутый *эсхатологизм* национального сознания, почерпнутый из собственного культурно-исторического опыта, наложившегося на ветхозаветную традицию, - все это находило отражение в различных, порой взаимоисключающих интенциях русской философской мысли.

Обобщая опыт русской философии с конца XIX в., можно представить  
© В. Д. Жукоцкий, 2000

его как единство трех базовых направлений, каждое из которых по-своему разворачивает национально выраженный мировоззренческий принцип *всеединства*. Это прежде всего линия русской религиозно-философской мысли, которая кульминирует свой источник в философии всеединства Вл. Соловьева. Блистательная плеяда философов данного направления – С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, примыкающий к ним Н. А. Бердяев и многие другие, исполненные идеалистической парадигмы мысли, – сходятся на том, что субстанциальная функция всеединства принадлежит *духовному*, *Духу*. Полет мысли самодостаточен и всепроникающ, в своем пределе индивидуального, *душевного*, он открывает беспрдельное Духа и ведущие к нему ступеньки *духовного*.

Другой вектор освоения принципа всеединства связан с исключительным культом *природы*, *Вселенной* – с ее нестигаемой внутренней законосообразностью и способностью к неограниченному усложнению своих форм. Этот естественно-научный порыв мысли, возникающий на одном из полюсов поляризованного христианством мира духа и плоти, нашел законченное и целостное воплощение в феномене *русского космизма*. Его ядро образуют концептуальные построения Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, Н. А. Умова, А. Л. Чижевского. Исключительная особенность русского космизма – в придании смысловых ориентиров «пустому космосу» новейшей европейской науки. С этим связана и его центрирующая роль в русской философии в целом. Дело в том, что одной своей стороной, так называемым религиозным космизмом он уходит в идеалистическую или в «идеалистическую» (по С. Л. Франку) парадигму всеединства. А другой своей стороной он восходит к социоцентрическому принципу преобразовательной деятельности человека как особого «геологического фактора», конструирующего в своем пределе новую, или «вторую», природу с ее исключительным качеством *ноосферы*. Создание «ноосферы», по И. В. Вернадскому, и «богостроительство», по А. В. Луначарскому, имеют много общего. Это лишь разные способы описания одного и того же процесса: восхождения че-

ловека от *умоцентризма* (или *духоцентризма*) через *социоцентризм* к *космоцентризму*. Это лишь разные этапы обретения человеком своей самости. Каждый из них по-своему актуален в любую эпоху. Но особенность XX в. в том, что социоцентрическая парадигма принципа всеединства нашла свое наиболее концентрированное выражение в *русском марксизме*.

Русская мысль проделала эволюцию в сторону марксизма еще до того, как он был осознан в качестве идей К. Маркса. XIX в. явил форму народнического *протомарксизма*, в котором нашли свое развитие те стороны марксистской парадигмы, которые у самого Маркса были едва обозначены. И в дальнейшем эта тенденция только возрастала. Имена Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, П. Л. Лаврова – лишь знаковые фигуры целого направления русской мысли. Его суть – *социально выраженный антропоцентризм*, в котором материализм – лишь инструментальный довесок для противостояния наскокам патриархального идеализма.

Русский марксизм уходит своими аксиологическими, функционально религиозными корнями в старорусскую парадигму понимания *мира* как *общественного* мира, как жизни «в миру». Но теперь этот мир обретает внутреннюю логику развития, глубину и самодостаточность. Не он противостоит другому (духу, природе), а другое – лишь проекция его собственных противоречий и издержек роста. Такова религия «делового человека» – пока он в движении и «на коне». Все, что окружает преуспевающего «делового человека», – либо продукт его деятельности, либо инструмент, либо материал. Если католическая и протестантская традиции усвоили эту истину давно – либо в абсолютной автономии церкви, либо в абсолютной автономии личности, то православная традиция, привязанная к государству в его специфической форме самодержавного абсолютизма, вынуждена была усваивать эту истину через марксизм, причем марксизм практический, приземленный, как бы специально адаптированный к православной почве. Понадобилось целое столетие, чтобы этот процесс приобрел необратимый характер (хотя отдельные рецидивы по-своему неизбежны). Теперь, когда это произошло, отпала на-

добность в огосударвленном марксизме, и лишь поэтому он так «естественно» сошел со сцены.

Однако политическая составляющая марксизма не отменяет его историко-философской составляющей, а в известном смысле даже усиливает ее. Мы еще не научились смотреть на марксистскую парадигму русской мысли XX в. иначе, чем глазами официального марксизма-ленинизма либо его контрастного антипода, – до потемнения в глазах, – воинствующего антикоммунизма, будь то либерального или консервативного толка. Но как только это произойдет, перед нами откроется органика этого процесса, его подлинный смысл и настоящее всемирно-историческое значение.

Русская склонность к онтологизации и глобализации философской мысли – на этот раз принципа всеединства *социального* – предопределила начало и результат советской эпохи с ее воинствующей религией советизма. Но всякий исторический урок учит. И эта школа дает рост национальной философской культуры – искусства *легкого* отношения к мысли. *Легкого* – не значит небрежного, напротив, это значит не требующего государственной или церковной санкции, но знающего истину в себе. Превращение идеи «рынка» в новую разновидность идолопоклонства – свидетельство того, что этот рост философской культуры еще далеко не завершен.

Но что может дать принцип всеединства сегодня? Очередную упертость в дух, природу или социум? Или долгожданный выход к *действительному* всеединству, где игра *мысли* лишь дополняется игрой *дела*, но не навязывается ей и не навязываема ею? Очевидно, последнее. Вопрос лишь в том, имеем ли мы дело с логическим пределом, исторически не достижимым, или с вольной или невольной онтологизацией этой мысли и этого знака желаемого и должного? Ответ может дать лишь практика, как всегда по-своему историческая и революционная.



**Развитие традиций исихазма в русской философии конца XX в.**

Русская философия пережила в XX столетии целый ряд потрясений, вследствие которых кординально менялись ориентации и ценности. Но, несмотря на все эти перемены, мы можем говорить о том, что в определенном смысле в конце XX столетия пути развития русской мысли вошли в те магистральные линии ее истории, обращение к которым в начале века вызвало расцвет отечественной философии. Начало XX в. знаменовалось обращением к истокам отечественной философии, поискам ее национальных особенностей. Особая роль в этом процессе принадлежала «новому взгляду» на византийскую философскую и богословскую мысль, на ее роль в истории России, что нашло отражение в трудах В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Ф. Г. Флоровского, В. В. Зеньковского и многих других. В конце XX в. мы также можем наблюдать подобные процессы. Это объясняется рядом причин, характерных именно для отечественной мысли конца XX в. и для историко-философских исследований нашего времени в целом.

В XX в. историков философии интересует, как никогда ранее, развитие философии тех народов, которые сыграли значимую роль в становлении целых эпох, культур. И обращение к Византии в этом смысле – не случайно, т. к. ее влияние на формирование и развитие философских представлений средневековой Европы, Востока, славянского мира неоспоримо. Аналогичными же причинами объясняется интерес, хотя и не в таком масштабе, к русской философии, которая также оказывала ощутимое воздействие на развитие славянских народов и активно участвовала в истории мировой философии, но, к сожалению, менее изучена, чем Византия.

Современная история философии по-новому пытается подойти к рас-

© О. Б. Ионайтис, 2000

смотреию исторических эпох, явившихся начальным этапом в становлении философских школ и направлений. И одной из самых загадочных является Средневековье, которое всегда вызывало неоднозначные, а порой и противоположные оценки, что чаще всего определялось идеологическими установками («темное Средневековье» и т. п.). Сегодня появились новые аспекты и характеристики его роли в развитии культуры. И скорее всего именно переоценка стереотипов восприятия целой эпохи даст импульс развитию философского знания в будущем. Это можно сказать и о византийской, и о русской философской мысли.

Исследование формирования и развития русской философии и влияние на нее идей Византии представляет интерес и как проблема влияния одной философской культуры на другую, иную по опыту, развитию и ориентациям и в то же время – во многом близкую. Изучение отечественных философских воззрений через призму византийского наследия, традиций, ею воспринятых и по-своему развитых, дает возможность проанализировать пример взаимодействия культур, философских систем, границ восприятия мировоззренческих установок, их переосмысления, развития на новой почве.

И если во второй половине XX в. были предприняты различного рода исследования влияния византийской мысли на русскую философию, начиная от X в. и заканчивая началом XX в. (А. А. Галактионов, М. Н. Громов, Н. С. Козлов, А. Д. Сухов, др.), то в конце XX столетия наблюдается новая тенденция – не просто проанализировать с современных позиций философское наследие Византии, но и дать ему современное развитие, т. е. на его основаниях построить новую философию – философию XXI в., что уже довольно громко звучит на международных конгрессах и конференциях (например, доклад С. С. Хоружего «Исихазм как пространство философии» на конференции «Русская философия сегодня» в Мюльхайме (Германия) в марте 1995 г.).

Мы можем с полной уверенностью говорить о том, что сегодня обращение к византийскому наследию – это не только изучение опыта древности, но и попытка его новой интерпретации и продолжения тысячелетних традиций.

Подобная установка объявляется программной для такого направления современной философской мысли, как синергичная антропология, представителем которой является С. С. Хоружий (см.: *Хоружий С. С. Путем зерна: русская религиозная философия сегодня*// Вопросы философии. 1999. № 9; *Он же. Философский процесс в России как встреча философии и православия*// Вопросы философии. 1991. № 5; *Он же. Диптих безмолвия*. М., 1991; *Он же. К феноменологии аскезы*. М., 1998).

Нельзя не согласиться с С. С. Хоружим: у русской философии есть задания и темы, растущие из ее истории, логики ее развития, и они тесно связаны с наследием Византии. Важной частью русской мысли является то, что она во многом связана с православным энергетизмом, неопатристическим синтезом, неопаламизмом. И за этими формулами стоит, по мнению С. С. Хоружего, новое направление русской мысли, еще не вполне сформировавшееся, но явно уже имеющее свои отличия и свое будущее – это синергичная антропология.

Если говорить об ориентациях нового движения отечественной мысли, то они лежат в области мистико-аскетической традиции Православия, в феномене исихазма, который как определенная школа духовной практики, развивавшаяся с IV в. до наших дней, имеет немало нереализованных возможностей.

Уже у Евагрия и Макария Египетского обозначились влияния предшествующих философских изысканий (аскетизм стоиков и мистика неоплатонизма) и в то же время – основные черты новой школы (поиск пути, ведущего через очищение души к бесстрастию, а затем – к созерцанию-соединению с Богом). Но уже в самих истоках исихазма было новое, пришедшее из культуры древних иудеев, – традиция покаяния. В результате – дуализм тела и души сменялся холизмом. Борьба со страстями приобрела форму «умного художества», т. е. искусства самоанализа и управления сознанием, в основе которых новое понимание человека. Стержнем духовной практики стала молитва как диалог между Богом и человеком, диалог личностный. Мистический путь

(подвиг) структурировался как иерархия форм и ступеней молитвенного Богообщения, которое коренным образом изменяет человека: он начинает осознавать свою жизнь как новую форму бытия, сутью и содержанием которой становится Любовь. Божественное бытие при этом становится онтологическим горизонтом, для которого характерны предикаты совершенного общения и любви. Поэтому соединение с Богом означает для человека развитие своего личного начала, утверждение своей индивидуальности через уникальность опыта общения с Богом. Важно и то, что для исихазма ключевым священным событием становится Преображение, в котором Богообщение выступает как сочетание световых восприятий и диалогического общения. Фаворский Свет осмысливается как сверхприродное соединение Света и Личности.

Цель мистического пути – обожение. Нужно помнить, что мистика исихазма не есть мистика экстаза, медитации или созерцания. Мистический подвиг в исихазме – это путь, ведущий непосредственно к целостному и актуальному претворению «падшей тварной» природы человека в природу Божественную, причем это не природа первочеловека, это природа, прошедшая испытание свободной волей. Это и есть обожение. Достигнуть его возможно лишь сочетанием воли Бога и воли человека, диалогом человека и Бога. Этот подвиг осуществляется путем синергии – особого «сорботничества» и «сообразования», согласного действия Божественной благодати и свободной воли человека. Обожение требует не растворения или утраты индивидуальности, а, наоборот, усиления и расширения индивидуального сознания.

В целом весь комплекс идей, положений практики и выводов опыта исихазма можно рассматривать как особого рода антропологию, некую антропологическую модель, главной отличительной чертой которой является онтологическая открытость, расширенное и динамичное видение человека. При этом необходимо помнить, что тема человека – главная тема философских поисков русской мысли в течение всей ее истории и ее будущего, поэтому исихазм ей так близок.

Позже происходит углубление и рефлексия своеобразия исихастской традиции. В этом процессе было выявлено ключевое слово и термин исихазма, распределивший место антропологических положений, – это *энергия*. Но, несмотря на то, что Палама и его последователи разрабатывали концепцию энергии активно и многосторонне, многое остается до сего дня открытым, не завершенным.

С. С. Хоружий, вводя опыт исихазма в историю мировой философии, говорит о том, что сегодня понятие энергии нуждается в дополнительной интерпретации, а именно: необходимо перед антропологией поставить новую задачу исследования энергийного строения человека, т. е. непрерывно меняющегося множества разнородных энергий, которым человек наделен в каждый момент. Это меняющееся множество он именует *энергийным образом* или *энергийной проекцией человека* (это понятие становится ключевым в синергийной антропологии). В результате такой постановки вопроса реальность утрачивает тотальную эссенциалистскую детерминированность, ведущую роль приобретают свойства открытости и свободы. Энергия в таком понимании становится динамическим началом, оно инициирует, поддерживает динамику реальности, причем эта динамика носит открытый характер (в том смысле, что она не замкнута ни в какую систему целей и форм и с ней не сопоставляется).

Именно такой дискурс энергии соответствует современному физическому мировоззрению, квантовой физике и космологии, подчеркивает С. С. Хоружий. Более того, он предполагает, что может возникнуть гипотеза о парадигмальном совпадении этой модели в космологии и модели обожения в метаантропологии (т. е. антропологии расширенной и обобщенной, онтологически открытой). Такое совпадение было бы не чем иным, как тождеством Макрокосма и Микрокосма, выраженным в дискурсе энергии. Это доказывает, что мистицизм исихазма и современная физика имеют больше общего, чем мы привыкли видеть. При всей несхожести их объединяет то, что оба

они – крайние, предельные сферы опыта человека, доступной человеку внутренней и внешней реальности.

Намечая пути дальнейшего развития синергийной антропологии, С. С. Хоружий говорит, что для развития дискурса энергии необходимо обратиться к сфере человеческого существования, т. к. только в ней лежат истоки онтологической содержательности, событийной реальности. В событии по определению всегда происходит нечто, но при этом оно не всегда обладает бытийной значимостью, является бытийным событием. Раскрытие же этой значимости, узрение реальности событий в ее онтологическом измерении неразрывно связано со сферой человеческого существования. Но важно помнить, что в сфере человеческого существования также могут совершаться пустые «случай» и «происшествие». И все же узрение «завязано на человеке». По выражению А. В. Ахутина, здесь возникает особый «герменевтический круг»: выявление, выступание бытийности события совершается в горизонте человека: сознания (Гуссерль), экзистенции, Dasein (Хайдеггер), и оно одновременно представляет собою выявление, выступание, реализацию бытийности самого человека же. Таким образом, человек становится бытийным, различая бытийность, а бытие становится человеческим, будучи различаемым человеком (в определенном смысле это параллель проблеме измерения и наблюдателя в квантовой теории). Слияние этих двух сторон образует бытийное событие, базис которого – сокровенная взаимосвязь человека и бытия. *Действительностью человека* мы будем называть реальность событий, взятую в горизонте этой взаимной принадлежности. Отсюда первая онтологическая проблема синергийной антропологии – охарактеризовать онтологический статус действительности человека.

Развивая эту мысль, С. С. Хоружий говорит о том, что в дискурсе энергии человек выступает как деятельный центр – энергии в действительности человека группируются в «*энергийные образы*», каждый из которых порождается таким центром и принадлежит ему. В число основных видов событий входят также события возникновения и уничтожения, с их помощью можно

сопоставить предикаты действительности человека – конечность и смертность, приняв, что любому деятельному центру с необходимостью отвечает событие уничтожения. При этом в дискурсе энергии пристально рассматривая онтологическую ситуацию, мы приходим к модификации классического тезиса. Нам известны черты действительности человека: структура временности обладает асимметрией, в силу которой время разделяется на явленное (выступившее в наличность и данность) и никак не данное, не наличное (будущее). При исследовании мы можем утверждать, что предикаты конечности и смертности присущи действительности человека во всех видах времени. Так же постулативно и ограничение человека рамками действительности. Хотя установка метаантропологии может, вообще говоря, привести и к выходу в реальность, не являющуюся действительностью. Действительность вне явленного времени есть место или пространство, где априори может размещаться действительность человека, не обладающая конечностью, не-оконченность. И следовательно, неналичное время может быть априори как временем конечности, так и временем не-оконченности (заметим, что как онтологический и метаантропологический предикат не-оконченность вовсе не означает бесконечной длительности в эмпирическом времени).

Следующий важный момент – отталкивание от конечности, неприятие смерти. Эта тема активно исследуется в истории философии. Но в дискурсе энергии есть свои нюансы. Во-первых, неприятие смерти (или «негативная реакция на собственное небытие») есть установка, имеющая энергийный аспект: существуют энергии, служащие ей, – энергии отталкивания от конечности и смерти. Это не энергии страха и тревоги. Это именно энергии отталкивания, деятельного, активного устремления прочь от конечности и смерти. Но необходимо отметить, что только в этих энергиях и заключается все существование, вся наличность неприятия смерти. Поздний Хайдеггер различает два вида наличности: наличность как присутствие (означает осуществление, реализацию некой сущности и предполагает причастность длительности) и наличность как «теперь». Для нас же значимым является второй вид, т.

к. это чисто энергийная, деэссенциализованная паличность, и она не причастна к длительности. А в таком случае философия открывает факт физического дискурса, взаимную сопряженность энергии и времени – чистая, деэссенциализованная энергия исключает время как пребывание. Таким образом, мы имеем две данности: эссенциальную (пребывающую) и энергийную (непребывающую). Возвращаясь к действительности человека, мы видим, что ей принадлежит конечность как эссенциальная данность-пребывание (хотя возможно, что лишь в явленном времени) и ей принадлежит неприятие смерти как энергийная данность-без-пребывания.

Мы получили такую онтологическую структуру, которая уже не есть чистое бытие-конечность, и видим, что неприятие смерти не составляет равнозначной и равносущной альтернативы конечности. Она создает в действительности человека альтернативу иного рода – онтологически несимметричную альтернативу. Человек может сделать неприятие смерти центром своего бытия, своей деятельности и т. п. Может и не делать. Очевидно, перед человеком альтернатива в плане стратегии существования, стратегии деятельности, в плане энергии и поступка.

Здесь присутствует и альтернатива онтологическая: в том смысле, что неприятие смерти порождает особую стратегию деятельности и образ существования, которые в энергийном плане превращают действительность человека в противостоящее конечности и априори могут доставить актуальное преодоление конечности. В таком случае действительность человека может быть определена как *бытие-бифуркация*.

Такие выводы порождают множество вопросов. Определяя так действительность человека, мы встаем перед необходимостью характеристики новой онтологической возможности – возможности бытийной стратегии, ориентированной на преодоление конечности.

Некоторые отличия, выделяющие «отталкивание от конечности» в многообразии всевозможных энергий человека, возможно указать сразу. «Негативная реакция на собственное небытие» является всеобщим и универсаль-



ным фактором, это то, что «в человеке, но не от человека». Далее необходимо обратиться к взаимодействию энергий неприятия смерти как особо выделенных с обычными энергиями человека. Это приведет нас к таким выводам.

Синергия, о которой говорит исихазм, может быть понята обобщенно как энергийная парадигма онтологического трансцензуса, совершаемого дуприродными, двуисточными энергиями и являющегося актуальным переходом в иной род бытия. Это же в синергийной антропологии означает, что неприятие смерти является основой еще одной реализации парадигмы синергии. Энергия неприятия играет роль трансцендирующей энергии, подобно энергии Бога в теологической реализации парадигмы. Это же можно доказать и на биологическом уровне (см.: *Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии*// Вопросы философии. 1995. № 5. С. 93-94).

Мною отмечены лишь ряд положений формирующейся синергийной антропологии, но они сами по себе уже достаточно интересны и в будущем, возможно, вызовут живой интерес, т. к. нельзя не согласиться, что велик потенциал поиска общего основания, «что соединяет столь отдаленные миры как мистический энергетизм исихазма и физический энергетизм современной квантовой и космологической теории. И мы убеждаемся в очередной раз, что там, где сочетание живого опыта человека и древней традиции, всегда будет пища духу и философии» (там же. С. 94).

**В. Г. Коровников**

*г. Барнаул*

### **Ф. Ницше и русская философская традиция**

Учение одного из наиболее самобытных философов в истории человеческой мысли Фридриха Ницше стало популярным в России в конце 90-х гг. XIX в. Новое учение быстро вошло в моду и стало объектом бесконечных спекуляций и фальсификаций. Но, как справедливо отметил в своей статье © В. Г. Коровников, 2000

«Идея сверхчеловека» В. С. Соловьева, прежде чем стать объектом рыночного спроса, философия Ницше дала ответ на некий духовный запрос людей мыслящих. В этой же статье звучит мысль о том, что «люди, чуткие к требованиям исторической минуты» в то время (статья написана в 1899 г.), поклонялись трем идеям: экономическому материализму Маркса, отвлеченному морализму Льва Толстого, демонизму сверхчеловека Ницше. Причем именно последнюю идею Соловьев считал устремленной в будущее.

Надо отметить, что, получив бурный отклик в обществе именно как модное и скандальное течение (многие со всей серьезностью считали арцыбашевского Санина продолжателем дела Ницше), данная идея вызвала небольшое количество серьезных критических научных работ. Помимо этого, даже в этих немногих работах отдельные стороны ницшеанства вызывали самые противоречивые и зачастую диаметрально противоположные оценки. Наверное, можно взять на себя смелость заявить о фактическом неприятии Ницше русской интеллигенцией. Это утверждает и Семен Франк в своей замечательной статье «Этика нигилизма», вошедшей в сборник «Вехи». В этой статье он анализирует причины провала первой русской революции, напрямую связывая их с «кризисом духовной жизни русской интеллигенции» (Франк С. А. Соч. М., 1990. С. 69). Франк утверждает, что русская интеллигенция не знает никаких абсолютных ценностей и никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей и их поступков на хорошие и дурные, добрые и злые. Ценности теоретические, эстетические и даже религиозные всегда приносятся русским интеллигентом в жертву моральным ценностям. «Символ веры» русского интеллигента есть благо народа, удовлетворение нужд большинства. Служение этой цели есть для него высшая и вообще единственная обязанность человека, а то, что сверх того – то от лукавого. Франк считает, что русской интеллигенции его времени, как и во все времена, была присуща такая черта, как народничество, суть которого состоит в стремлении сократить и свести к минимуму высшие потребности во имя всеобщего равенства. Здесь можно провести аналогию с философией утили-

таризма, с ее главным принципом: «наибольшее счастье для наибольшего числа людей», а ведь именно утилитаризм стал мишенью для яростной и меткой критики со стороны Фридриха Ницше. Практически во всех своих трудах Ницше говорит о гигантской опасности для человечества, которой является философия утилитаризма.

Для любого русского интеллигента, который, по Франку, остается закоренелым народником, существует лишь одна цель – счастье народа, которое будет «осуществлено навеки» и составит некий венец истории. Еще одна крамольная для Ницше мысль: «цель человечества <...> только в его совершенных экземплярах» (Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни// Ницше Ф. Соч. Минск, 1998. С. 107). Народ же в историческом процессе для Ницше – «масса <...> поплая и до тошноты однообразная» (там же. С. 111). В «Этике нигилизма» Франк отмечает, что русская интеллигенция, при всех своих недостатках, обладает одним драгоценным свойством - она всегда искала веры и стремилась подчинить ей свою жизнь. Чаще всего эта вера была верой во Христа. При различном отношении к православной церкви практически все видные мыслители России касались христианской проблематики. Весьма показательна в этом плане статья В. С. Соловьева «Идея сверхчеловека», целиком посвященная творчеству Ницше. Эта работа состоит из четырех небольших глав. В первых трех главах дан тонкий и глубокий критический анализ ницшеанского учения о сверхчеловеке. А в завершающей главе Соловьев неожиданно объявляет, что образом подлинного сверхчеловека является не кто иной, как Христос! Учитывая отношение Ницше к христианской традиции и саму суть концепции сверхчеловека, такое заявление Соловьева может показаться слишком смелым, достаточно странным и, наконец, очень *русским*. По еще более сомнительному пути пошел Андрей Белый, который утверждал, что Ницше был продолжателем дела индийских йогов и «практиком, предложившим в «Заратустре» путь к телесному преображению личности, тут соприкоснулся он и с современной теософией, и с тайной доктриной древности» (Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994).

Еще одним препятствием к пониманию ницшеанства русскими интеллигентами была их традиционная этика любви к ближнему. Как известно, доктрина Ницше выполнена в русле любви к *дальнему*, понимаемому как человек будущего. Удачную попытку анализа ницшеанской этики предложил все тот же С. Франк в статье «Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»» (Франк С. Л. Соч. М., 1990). Здесь Франк очень удачно подмечает, что если традиционная для русского этика любви к ближнему провозглашает в качестве идеала пассивное мученичество и смирение, то идеал ницшеанской этики – активный героизм (т. к. «все творцы тверды»), то этика любви к дальнему не может быть этикой сострадания). В этой же статье Франк снимает с Ницше ставшее традиционным обвинение в жестокости, обвинение, основанное на вырванной из контекста фразе «Подтолкни падающего». Франк просто приводит *полностью* длинную цитату из «Заратустры» (Ч. 3: О старых и новых скрижалях, афоризм 20) из которой, по мнению Франка, ясно, что речь идет о «падении эпох, нравственных укладов жизни, поколений» (там же. С. 84). Такое падение Ницше действительно рекомендует ускорять. «Мысль Ницше высказывает лишь ту аксиому прогрессивной политики, что нужно поддерживать и развивать все жизнеспособное и в интересах его преуспеяния ускорять гибель всего отживающего» (там же).

Очень много споров в России начала века вызвало знаменитое учение о сверхчеловеке – один из главных столпов концепции Ницше. Обратимся вновь к В. С. Соловьеву: «Все дело в том, как мы понимаем сверхчеловека. Звучит в нем голос ограниченного или пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предвещающий бесконечную будущность?» По мнению Соловьева, вся история показывает, как человек делается «лучше и больше» самого себя, постоянно осуществляя то, что еще вчера было мечтой или утопией. Сходного мнения придерживался и Франк, считавший, что в идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека.

Еще одним из главных спорных моментов стал аристократизм Ницше. Противопоставление «знати» и «черни», часто встречающееся в трудах Ницше (иногда он доходил даже до прославления кастового строя), имеет в большинстве случаев тот же смысл, что и принятое в прогрессивной части русского общества второй половины XIX в. противопоставление «критически мыслящих личностей» и «толпы». Но эта русская социологическая теория, рассматривая таких личностей, как «моральные движущие элементы современности» (С. Франк), все же ценила их постольку, поскольку они были устремлены к утилитаристскому «счастью большинства». Для Ницше же «знать» ценна сама по себе – как показатель интеллектуальных и моральных сил человечества, т. е. ницшевская «знать», в определенном смысле элита, является не только практически полезным средством к достижению человеческого благополучия, но и единственным смыслом самого человеческого существования.

Таким образом, как и во всем мире, в России на рубеже XIX – XX вв. отдельные положения ницшеанства превратились в лозунги для самых разных, зачастую противоположных идейных направлений. Как отмечал в «Этике нигилизма» С. Франк, «кризис политический и кризис нравственный требуют вдумчивого и беспристрастного пересмотра духовной жизни русской интеллигенции», причем он считал, что вопрос стоит вообще о необходимости поиска путей выживания интеллигенции в России. В качестве выхода он предлагал переоценить ее традиционные ценности. Вполне ницшеанская мысль, ведь великий «базельский профессор» видел в переоценке *всех* ценностей единственный путь к новому и лучшему состоянию человечества.

## Немецкий идеализм и русский ренессанс

Поминайте наставников ваших

Евр. 13, 7

«Современная философия научила нас резвости; в ней очищенный разум, или *кантовский* разум (в котором, заметим, от Канта почти ничего не осталось), кидается в пропасть *безбытийного смысла*: летит вверх пятами; и модернист-гносеолог летит вверх пятами – за ним, продолжая держать том почтеннейшей “Критики... разума” полуоткрытым и – читая навыворот: справа налево; и снизу наверх. Получается какая-то восточная ерунда: “Аму-зар оготсич акитирк” (вместо “Критики чистого разума”)) (Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 282).

Этим прекрасным каскадом утонченной мысли мы оказываемся вброшенными в атмосферу русского ренессанса, эпоху оформления русской религиозной философии. Это было время, когда симфония мысли плавила воедино и западную классическую традицию, и соборную патристику, и собственную почвенность, рождая русскую метафизику всеединства. Одновременно, начиная с Вл. Соловьева, мир заполняется тайными смыслами и символами грядущего Апокалипсиса. И тогда же обозначились будущие разрывы и связи. На всем лежала печать изначальной двойственности. Ratio и Логос столкнулись на русской почве как своеволие титанов и соборный дух.

В этой битве, как нам представляется, победа Ratio была заложена той школой, которая еще в XIX в. определила будущее русской философии. Да и не только.

Отношение к немецкому идеализму в отечественной мысли определялось более общей оценкой всего западного. Сама тема «Россия и Запад» изначально обрела ключевое значение для растущего самосознания и рефлекс-

© Д. А. Крылов, 2000

сирующего ума. Здесь было и желание обозначить границы своего мира, его уникальность, едва ли не самодостаточность, в то же время – болезненное неприятие западного мира, корни которого следует искать в религиозном расколе. Это и психическая болезненность, чувство периферийности, выразившиеся в особом эгоцентризме. В конечном итоге можно говорить, что само противопоставление и претензии на всеобщность как-то сразу вышли за рамки только географического или политического планов. В философском плане это противопоставление отразилось на претензии, в отличие от западного рационального типа мышления, рассматривать мир и самого субъекта мышления через их отношение к Духу и необъективируемому «иному».

По мнению С. Хоружего, речь должна идти о формировании русской философской школы как иной культурной традиции: «Статус русской философии по отношению к западной таков, что она должна быть не школой внутри последней, она должна быть *иной традицией*. Ставится только вопрос о том, насколько иной должна быть «иная традиция» (Хоружий С. С. Философская миссия русской эмиграции// Культурное наследие российской эмиграции, 1917-1940: В 2 кн. Кн. 1. М., 1994. С. 239).

Попытаемся подойти к решению этого вопроса, отталкиваясь от немецкой идеалистической школы, пустившей свои корни в России в самом начале прошлого столетия. Известно, что немецкий идеализм пришел на смену прежним воззрениям, утратившим свою привлекательность из-за тех результатов, к которым привел век Просвещения. Тем более что убийственная чаадаевская «бессмысленность», казалось, не оставляла и минимума места для собственной рефлексии. Но это был скорее крик обиженного Ratio. Ведь не был же немой сам Чаадаев. А повторы рано или поздно должны были привести к утрате полного тождества, когда различия превращаются в предмет соответствующего утверждения.

Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и другие немцы обрели в России благодатную почву. В частности, как пишет В. В. Зеньковский, говоря о «заквашке» идеализма, «от Шеллинга русские брали не только тонко разработанную

систему трансцендентального идеализма, натурфилософии, эстетики, - но получили от него *огромное философское возбуждение*, которое сыграло и у тех, кто не следовал Шеллингу» (Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 1, ч. 1. Л., 1991. С. 160). Г. П. Федотов, в свою очередь, склонен видеть в этом процессе проявление религиозной веры, «в которой улавливаются отражения религиозной реакции Запада, юные философы утверждают на Шеллинге, на Гегеле, как на камне вселенской церкви; диалектически выводят из "идеи" весь мир данного и должного, "рефлектируют", созерцают, разлагают, -- и все для того, чтобы в конечном счете связать себя новым моральным постулатом: найти внутренний подвиг, дать обеты, навсегда преодолевающие мир пошлой действительности» (см.: О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 425). Его вывод о «царском пути» русской мысли через Шеллинга и Германии к России и православию, несомненно, заслуживает особого внимания.

По-видимому, уже на достаточно раннем этапе эволюции русской философской мысли речь могла бы идти о созвучности мотивов и настроений при определенном «параллелизме» идей. Тот же Одоевский, будучи горячим поклонником Шеллинга, был вполне самостоятелен в своих построениях «инстинктуальной сферы в человеке».

Что же привлекало русских мыслителей в немецких учителях? Возможно, парадоксальная позиция критического философа, желающего обосновать абсолютное ? Или же это было явление школы, обладающей исходным набором онтологических интуиций? Полагаю, и то и другое.

Впрочем, заданные вопросы могут относиться только к тем, кто вышел за рамки простого копирования. В первую очередь это относится к славянофилам, далее – к Вл. Соловьеву и, наконец, к собственно представителям русского ренессанса. По мнению Н. А. Бердяева, «значение славянофилов нужно искать не в том, что они не хотели знать Гегеля или Шеллинга и не испытали на себе их влияния, а в том, что они творчески пытались переработать Гегеля и Шеллинга, самостоятельно к ним отнеслись и сказали тем свое



слово в развитии философской мысли» (*Бердяев Н. А. Собр. соч.: В 5 т. Т. 5. Париж, 1997. С. 13*).

Действительно, славянофилы лучше западников знали и чувствовали европейскую философию, которую пропустили через себя. Так, Хомяков, не будучи гностиком, высоко ценил тождество субъекта и объекта Шеллинга. Внутреннее разногласие восстанавливалось им на уровне цельности духа. В данном случае нет смысла говорить о предпочтении религиозному или философскому началу. Оно играет роль в определении способа философствования, уводя нас в сторону от поставленной проблемы. Заметим, что собственная идея тождества знания и веры Хомякова вполне созвучна Шеллингу. Как полагает В. В. Зеньковский, русский мыслитель идет, в сущности, «путем Шеллинга». Он пишет: «Центральная категория в мышлении Хомякова – “организм”, – проходящая через его гносеологию, антропологию, эстетику и философию истории, стоит, бесспорно, в несомненной связи с натурфилософией Шеллинга» (*Зеньковский В. В. Указ. соч. С. 200*). За последним закрепляется и роль, так сказать, внешнего побудителя. К слову, традиция, сохраняющая свое значение для отечественной философии и по сей день.

Характерно, что Киреевский, восхищавшийся Шеллингом, был неприятно удивлен, найдя известные ему идеи в творениях Отцов Церкви. Воистину «царский путь».

Значительным было влияние Шеллинга и на Вл. Соловьева, для которого он стал проводником пантеистических тенденций. Метафизика Соловьева явно окрашена шеллингианством, где бытие понимается как творение «из ничего» волей «космического ума», а не как эманация Бога. Сам он, правда, нигде прямо своего отношения к Шеллингу не комментирует. Но известно, что на защите докторской диссертации Вл. Соловьев вынужден был с рядом оговорок признать связь своих идей с философскими построениями немецкого мыслителя. Думаю, здесь речь могла идти не об обычном заимствовании, а только подчеркивала близость воззрений. Ведь были еще и Кант, и Гегель, и Конт, и Шопенгауэр, и, наконец, Гартман. Что же касается учения Шеллинга,

то его, безусловно, привлекла возможность синтеза рационального и иррационального, а также проблема взаимоотношения единства и множественности.

Начало XX столетия – русский ренессанс стал периодом наиболее интенсивного приспособления идеализма для христианства. Главным образом, это касалось категориального строя и методологии. Перерабатывалась и онтологическая основа. В системах Гегеля и Фихте видели спекуляции тождества и побег от антиномий к рациональному началу. Идущий «царским путем» С. Н. Булгаков делает вывод о гибельности детища Ratio – системы, возможности абсолютной философии. Для него «история философии есть трагедия. Это – повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах» (Булгаков С. Н. Трагедия философии// Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 314). Достается здесь и Шеллингу, впадшему в христианскую ересь: «Ересь и заблуждение Шеллинга (обратное фихтевскому) в том, что он природу ставит *первое* ипостаси и из нее *выводит* ипостась. Иначе говоря, сказуемое, взятое в темной потенциальности, он берет *без* и *до* подлежащего и заставляет его из себя порождать для себя свою собственную ипостась. И это уродливое соотношение, унаследованное Шеллингом от Бёме через посредство Баадера, искажает, делает ложным все его построения» (там же. С. 396). Тем самым подводи́лась черта под самой возможностью *философии положительной*. План И. В. Киреевского о возможности подчинения «раздвоенной образованности» Запада цельному сознанию верующего разума превратился в отрицание Ratio.

Впрочем, возвращение в лоно церкви для самого С. Н. Булгакова даже после принятия им священнического сана так и не завершилось. Обвинения в ереси не сняты с него до настоящего времени. И причина здесь лежит в той школе, через которую он прошел. О власти немецкой философии в творчестве о. Сергия Булгакова говорят в целом достаточно благосклонно к нему относившиеся и прот. Г. Флоровский, и митрополит Евлогий (см.: *Флоровский Г. Пути русского богословия*. Вильнюс, 1994. С. 493; *Евлогий (Георгиевский)*,

*митрополит. Пути моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 412). Своим он так и не стал.*

Если идти дальше в выводах, то мы увидим, что в уклонении от Православия были обвинены фактически все участники процесса возрождения христианства в России. Дух протестантизма, привнесённый немецкой идеалистической школой, вывел их к необходимости говорить о Боге «на светский лад».

Разумеется, здесь сделана только попытка обозначить тему, наметить основное направление и по возможности дать промежуточные выводы. Как мне представляется, тема взаимоотношения различных культур на уровне опосредования идей и результатов взаимовлияния может помочь более глубоко проникнуть в процесс формирования философской мысли.

«Пора написаний прошла; наступает пора прочтений уж в сердце написанного; нет ничего тайного, что не стало бы явным.

Но кто не имеет *писем* в сердце и откажется от понимания слов апостола (*"Вы – письмо, написанное в сердцах"*), тот меня не поймет.

Мне это хорошо ведомо.

И оттого я – кончил; кончил себя в одном отношении, чтобы, может быть, начать или, вернее, продолжить себя в другом: в символическом» (см.: *Бельй А. Указ. соч. С. 493).*

**Т. С. Кузубова**

*г. Екатеринбург*

### **Интуиции Ф. М. Достоевского**

**в экзистенциальной философии Н. А. Бердяева**

В ряду многих мыслителей, которых Н. А. Бердяев считал предшественниками своей мысли (Дунс Скот, Майстер Экхарт, Якоб Бёме, Кант, Ницше,

© *Т. С. Кузубова, 2000*

Маркс, Толстой, Ибсен), он неизменно отводил первое место Достоевскому: «Но первоначальное определяющее значение для меня имел Достоевский» (Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века// Вопросы философии. 1990. № 2. С. 147). В предисловии к «Миросозерцанию Достоевского» (1923) философ отмечал, что, стремясь раскрыть миросозерцание Достоевского, он вложил в книгу очень многое от своего собственного миросозерцания. Любопытно проследить преломление некоторых ключевых интуиций Достоевского в философствовании Бердяева, не претендуя на полноту охвата всего проблемного поля его мысли.

В «Русской идее» Бердяев квалифицирует свою мысль как «резко персоналистическую», отмечая, что «по ставшей модной ныне терминологии ее можно назвать экзистенциальной» (там же. С. 147). А экзистенциальные мыслители понимают философию как познание человеческого существования и познание мира через человеческое существование. «Лишь субъект экзистенциален, лишь в субъекте познается реальность... Мир подлинно существует в не объективированном субъекте» (Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 295). Здесь – несомненная близость экзистенциальной философии Бердяева, как и вообще экзистенциализма, к художественно-метафизическому мышлению Достоевского. Философ отмечал эту характерную черту романа русского писателя: «У Достоевского нет природы, нет космической жизни, нет вещей и предметов, все заслонено человеком и бесконечным человеческим миром, все заключено в человеке» (Бердяев Н. А. Откровение о человеке в творчестве Достоевского// О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 гг. М., 1990. С. 216). Бердяев, считавший Достоевского «величайшим русским метафизиком», безошибочно почувствовал нетрадиционность метафизического мышления писателя. «После Фауста возможен был еще XIX век, который с увлечением занялся осушением болот. После героев Достоевского открывается неведомый XX век, великая неизвестность, которая открывает себя как кризис культуры» (Бердя-

ев Н. А. Мирозерцание Достоевского// Н. Бердяев о русской философии: В 2 ч. Ч. 1. Свердловск, 1991. С. 61).

Главной проблемой существования человека, «оторвавшегося от божественных первооснов» (и одновременно центральной темой философствования Бердяева) становится конфликт личности с «миром» - со всем безличным и сверхличным. «Я представитель личности, восставшей против власти объективированного «общего». В этом пафос моей жизни» (Бердяев Н. А. Самопознание. С. 298). Несомненно, первый и самый мощный толчок этому пафосу был дан Достоевским, и прежде всего его «Записками из подполья». «Подпольный человек», наделенный, как и его создатель, «исступленным чувством личности» (Н. А. Бердяев), отвергает любую попытку рационализации человеческой природы. Он отстаивает иррациональное «свое собственное, вольное и свободное хотение» перед лицом «каменной стены»: неумолимых законов природы и «всемства», грозящих личности превращением в «фортепианную клавишу», «органный птифтик». Пафос неприятия абсурдного мира достигает кульминации в эволюции метафизического бунта Ивана Карамазова от осознания невинного страдания детей до «абсурда всей исторической действительности» (Ф. М. Достоевский). Дуализм мира объективации и «мира иного», дуализм необходимости, отчуждения и свободы, «подлинной жизни» в своих истоках восходит к Канту. Однако в интерпретации понятий феноменального и ноуменального миров, несомненно, сказывается влияние Достоевского и Ницше. Последний не менее яростно, чем «подпольный» человек, восстал против европейской морали и культуры в целом, против «тирании прежних ценностей», воплощающих волю к Ничто. Бердяев «говорит о рабстве человека – рабстве у бытия, у Бога, у общества и цивилизации, у культурных ценностей, у индивидуализма, у государства, национализма, буржуазности, революции, коллективизма, техники, эротики или эстетики» (Барabanов Е. В. «Русская идея» в эсхатологической перспективе// Вопросы философии. 1990. № 8. С. 68). В своем бунте против власти объективированного «общего» Бердяев, следуя в русле ницшеанской критики метафизики,

идет столь далеко, что объявляет само бытие всего лишь «объективацией существования», «трансцендентной иллюзией». И хотя Бердяев заявлял о нежелании строить метафизику или онтологию, фактически его философия творчества, учение о «несотворенной свободе» не что иное, как один из вариантов метафизики свободы (см.: *Гайденок П. П. Учение Канта и его экзистенциалистская интерпретация// Философия Канта и современность. М., 1974. С. 417-418*).

Центральная идея его «онтологии свободы» (Е. В. Барабанов) – свобода как «безосновная основа бытия», *Ungrund*, бездна, из которой рождается и Бог, Свет, и его тень – зло, тьма, - восходит к учениям Я. Бёме и Майстера Экхарта. Однако думается, что проблемы, для разрешения которых Бердяев обратился к этим учениям, в предельно обнаженной форме были поставлены Достоевским. Философ отмечал, что в первичной для его мысли интуиции свободы он «встретился с Достоевским как своей духовной родиной». Во-первых, он напел у Достоевского «изумительную» диалектику об иррациональной человеческой свободе, мысль о «полярности, антиномичности человеческой природы». Во-вторых, в формулировке Ивана Карамазова предельную остроту приобрела проблема теодицеи, которая, будучи вновь поставлена практически на исходе XIX в., обозначила ситуацию «смерти Бога». Тему свободы Бердяев считал основной метафизической темой Достоевского, «сокровенным пафосом» писателя. «Свобода для него есть и антроподицея, и теодицея, в ней нужно искать и оправдание человека, и оправдание Бога» (*Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 57*). Философ невольно «вычитывает» у своего учителя собственную мысль, ведь свобода, лишённая трансцендентной опоры, представлялась писателю «страшной», сама становилась проблемой и требовала оправдания. В «Самопознании» Бердяев пишет: «Несотворенная свобода объясняет не только возникновение зла, но и возникновение творческой новизны, небывшего» (*Бердяев Н. А. Самопознание. С. 297*). Тайна иррациональной свободы, согласно Бердяеву, открывает путь и к осмыслению полярной, антиномичной, природы человека, и к при-

нению Бога, к вере в Смысл мира. Не случайно философ полагает, что Достоевский в логическом развертывании своих метафизических размышлений неизбежно пришел бы к чему-то, подобному «онтологии свободы». «Если бы Достоевский раскрыл до конца учение о Боге, об Абсолютном, то он принужден был бы признать полярность самой божественной природы, темную природу, бездну в Боге» (там же. С. 52).

Для Бердяева чрезвычайно важно, что понимание Достоевским свободы выходит за пределы исторического христианства, эта свобода – «явление нового духа». Философ высоко оценивает открытый Достоевским способ «доказательства» бытия Божия. Многократно заставляя своих героев осуществить опыт свободы, не имеющей никаких трансцендентных ориентиров, писатель увидел единственную возможность спасения человека в прорыве от самодовлеющего сознания к трансценденции, от абсурдного мира – к рационально не постижимому божественному смыслу. Трагическое испытание свободы на путях человекобожества, через которое проходят герои Достоевского, согласно Бердяеву, обнаруживает неспособность «евклидоваго ума» постичь иррациональную тайну свободы. Эта трагедия – свидетельство об Истине, она провозвещает имманентное раскрытие Бога во внутреннем духовном опыте человека.

Решение Достоевского, его «доказательство» бессмертия души и существования Бога открывало путь к апофатическому богопознанию, единственно приемлемому в религиозно-экзистенциальной философии XX в. Вслед за Достоевским и Ницше Бердяев трактует богооставленность и «потрясение образа человека» как основной опыт эпохи. В этой экзистенциальной ситуации совершенно невозможно, по мнению философа, защищать традиционное учение о Промысле Божиим, видеть в Боге мироправителя, царствующего в мире феноменов. В этом смысле больше невозможен старый имманентизм, образец которого – послекантовская немецкая философия, истолковывающая мировой процесс как богостановление. Характерную особенность экзистенциальной философии Бердяев видит в осознании «катастрофического пре-

рывного момента в духовном опыте и духовном пути» (*Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*// Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 297). Для русской религиозно-экзистенциальной философии первостепенным в этом отношении было влияние Достоевского, в метафизике которого «страдание есть лишь путь человека к трансцендированию, к иному». Бердяев пророчествует о «персоналистической революции», о разрушении власти объективации, о «прорыве к иному миру, к духовному миру». «Раскрытие божественного в человеке и возвышение человеческого до божественного носит характер прерывности, трансцензуса» (там же. С. 279) Во внутреннем, имманентном духовном опыте должно совершиться трансцендирование, прорыв к «миру иному», к Боже-ству (Gottheit) как невыразимой тайне, в которой преодолевается дуализм двух миров, трагедия, порожденная свободой. Бердяев подчеркивает: «Эта сфера апофатического богопознания» (*Бердяев Н. А. Самопознание*. С. 297).

А. Камю оценивает упомянутый трансцензус как полный метафизический переворот, «скачок», характерный для экзистенциальных мыслителей религиозного толка: Кьеркегора, Достоевского, Шестова, Ясперса. Это скачок от констатации иррациональности и абсурдности мира к трансцендентному божественному смыслу, от отчаяния к «безмерной надежде». Согласно Камю, «единственной опорой этого Бога является отрицание человеческого разума» (*Камю А. Бунтующий человек*. М., 1990. С. 46), отказ от ясности видения. Можно сказать, что в случае Достоевского – это отказ от очевидностей «эвклидова ума», которые неопровержимо свидетельствуют о неискупимости невинного детского страдания, в пользу веры в непостижимый божественный смысл мира, гарантией которого является бессмертие души. Комментируя теодицею Достоевского, Бердяев видоизменяет его мысль в духе собственной философии свободы. «Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. ...Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода. И Достоевский доказывает бытие Божие через свободу, свободу человеческого ду-



ха» (Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. С. 68). Достоевский исходил из предположения «если Бога и бессмертия нет» и заключал о существовании Бога и бессмертия на основании невозможности принять метафизические и жизненные следствия из этой посылки. А это – выводы об абсурдности и бесцельности человеческого существования и бессмысленности и невозможности морали («если Бога нет, то все позволено»). Трансцензус от абсурда к смыслу, от времени к вечности опосредован у Достоевского абсолютной достоверностью нравственного идеала Христа. У Бердяева явление Христа открывает новую эпоху в творчестве мира, восстанавливая надорванные творческие силы человека. Страстность религиозно-нравственных исканий, столь свойственная Достоевскому, у Бердяева отходит на второй план. Ее место занимает своего рода эстетизм – гимн религиозно понимаемому человеческому творчеству, мотив, близкий Ницше, но вполне чуждый Достоевскому. Во всяком случае, можно утверждать, что метафизическое движение от имманентной сознанию внутренней достоверности к трансценденции, от экзистенции к Богу было впервые продумано в русской философии Достоевским. Своеобразные вариации этого пути продемонстрируют в XX в. Н. Бердяев и Л. Шестов.

Л. В. Лесова

г. Челябинск

### Н. А. Бердяев и конец классической русской философии

*1. Постановка проблемы и ее теоретический инструментарий.* Определение места национальной русской философии в рамках мирового историко-философского процесса является не только патриотической, но и серьезной теоретической задачей. Для ее решения совершенно недостаточно традиционного умения сопрягать историко-философские контексты. Требуется понимание основных закономерностей культурно-исторического процесса. Од-

© Л. В. Лесова, 2000

нако развитие и смена духовных формаций в истории человечества подчиняется не только гуманистическим, но и социально-историческим закономерностям. Чтобы преодолеть дихотомию «духовного» и «социального» при решении поставленной задачи, необходимо выделить специфический критерий историко-философской реальности. Таким критерием, на наш взгляд, является сформулированный Ф. Энгельсом вопрос об отношении мышления к бытию. Высокомерно-скептическое отношение к данному вопросу можно объяснить только загадочно сохранившимися на российской почве пережитками французского материализма. И действительно, натурфилософский подход к основному вопросу философии превращает описанную Энгельсом историко-философскую реальность в гносеологический анахронизм противостояния «духа» и «материи». Напротив, позитивное усвоение уроков исторического материализма позволяет понять, что абстрактно сформулированный вопрос об отношении мышления к бытию представляет собой вопрос о месте духовного производства в системе человеческой деятельности, т. е. вопрос о степени разумности человеческой истории применительно к тому или иному ее этапу.

Попробуем теперь в предельно краткой форме очертить гносеологические контуры мирового культурно-исторического процесса. Первую духовную формацию, соответствующую материально-техническому уровню первобытного общества, назовем условно «архаическим сознанием». Для данного типа материальной культуры характерно стихийно сложившееся тождество мышления и бытия: во-первых, тождество «теоретической» и практической деятельности, поскольку человеческая деятельность здесь непосредственно вплетена в материальную действительность, во-вторых, тождество индивидуального и группового сознания, обеспечивающего роду безграничную власть над индивидами. Вторая ступень мирового Духа – это мифология. Возникшая на основе античной цивилизации, мифологическая культура неразрывно связана с образованием личностной формы сознания. Характеризуя специфику данного типа культуры, А. Ф. Лосев писал: «...миф есть бытие

личностное» (*Лосев А. Ф.* *Философия. Мифология. Культура.* М., 1991. С. 74). Разрыв кровнородственной оболочки группового сознания и образование личностной формы восприятия действительности объективно порождают гносеологическое отношение мышления к бытию и формируют предпосылки дальнейшего историко-философского процесса. Третья фундаментальная духовная формация – это религия. Ее основная культурно-историческая функция – объединение множества мифологически разобщенных языческих сознаний в единое духовно организованное целое. Роль такого культурно оформленного целого выполняет интериоризованная система всеобщих религиозных ценностей. Поэтому гносеологическая формула религии может быть интерпретирована как отношение общественного сознания к бытию. Четвертая ступень мирового Духа – это наука. Духовная мощь коллективно организованного сознания приобретает здесь не только внутреннее (мистическое), но и внешнее (материально-техническое) измерение. Поэтому гносеологическая формула зрелого научного рационализма может быть представлена как отношение общественного сознания к общественному бытию. Известная марксистская интерпретация материалистического понимания истории является, по сути дела, описанием гносеологического статуса современного способа мышления.

Возникает естественный вопрос: имеет ли феноменология мирового Духа свое «законное» гуманистическое продолжение? Исторический опыт показывает: ни западная демократия с ее «правами человека», ни планово-бюрократическое общество с его «заботой о трудящихся» не вывели мировой культурный процесс за пределы жесткого рационального пространства. Объясняется это тем, что тождество институционализованного общественного сознания с юридически рационализированным общественным бытием не позволяет массовому сознанию поставить под сомнение духовное качество ныне существующей цивилизации. Только в теоретической проекции, свободной от идеологического диктата властных отношений, мы можем очертить гносеологические контуры следующей духовной формации. Эта более высо-

кая ступень в развитии мирового Духа с полным правом может быть охарактеризована как царство зрелой общечеловеческой морали. Понятно, что гносеологическая формула морали есть отношение индивидуального сознания к общественному бытию, ибо «... моральное сознание потому только и способно вершить суд над явлениями социальной действительности, оправдывать или осуждать существующие общественные порядки, что оно не связывает свои суждения непосредственно с наличными фактами» (*Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М., 1977. С. 34*). Такова общая картина исторической динамики мирового Духа, в рамках которой мы начинаем поиск культурного своеобразия русской философии.

2. *Концептуальные границы русской философской классики.* Исторически запаздывающий характер философского самосознания России обнаруживается в том, что к началу XIX в. рациональный период в развитии мировой культуры уже пройден западной философской мыслью. Прилежное усвоение западных уроков не могло породить ничего оригинального. Поэтому самобытное развитие русской философской мысли можно обнаружить только на путях предвосхищения моральной интенции мирового Духа. Этому способствовали два объективных обстоятельства. Во-первых, многовековое развитие российской цивилизации с ее хроническим отсутствием надежных правовых ориентиров порождало вынужденную морально-психологическую компенсацию, уравнивающую правовой нигилизм русского народа. Отмечая эту особенность национальной культуры, Н. О. Лосский писал: «Русский человек обладает особенно чутким различием добра и зла...» (*Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 241*). Во-вторых, неизбежный синтез православной культуры и западного рафинированного рационализма не мог не порождать ощущение возможности нового, более высокого типа духовной культуры. Здесь следует сослаться на отмечаемые А. Ф. Лосевым неисчерпаемо-глубокие «интуиции русского мышления, в недрах которого ведут борьбу православное восточно-христианское познание и новая западноевро-

пейская философия» (*Лосев А. Ф. Русская философия*// Введенский А. И. и др. *Очерки истории русской философии*. Свердловск, 1991. С. 77).

Чтобы очертить концептуальные границы русской философской классики, необходима еще одна теоретическая конструкция. Суть ее состоит в раскрытии основных этапов становления морали как самостоятельной духовной формации. Содержание первого этапа составляет борьба двух социокультурных принципов – эгоизма и альтруизма. Их реальный синтез породил первое в истории культуры духовное измерение личности – принцип индивидуализма. Вся история западного гуманизма – это история становления человеческой индивидуальности. Не случайно А. Блок в статье, посвященной кризису западного гуманизма, писал: «... основной и изначальный признак гуманизма – индивидуализм» (*Блок А. А. Искусство и революция*. М., 1979. С. 288). Дальнейшее развитие «индивидуалистического» гуманизма обнаруживает его культурно-историческую ограниченность. Человеческий индивид не может до бесконечности черпать духовные импульсы внутри самого себя. Складывается объективная культурно-историческая потребность в формировании межиндивидуального духовного пространства, адекватным выражением которого может быть только принцип коллективизма. Поэтому в теоретической проекции зрелая форма гуманизма, а следовательно, и зрелая форма морали, видится как противоречивое взаимодействие индивидуализма и коллективизма.

Таким образом, преодолевая инерцию терминологического фетишизма, мы приходим к выводу, что зрелая форма гуманизма самым радикальным образом отличается от своего «индивидуалистического» прототипа. Гуманизм как высшая форма духовной ориентации человеческого индивида может быть лишь результатом реального культурно-исторического синтеза индивидуализма и коллективизма. Такой духовный синтез представляется сегодня как дело более или менее отдаленного исторического будущего. Что касается духовной природы «советского коллективизма», то здесь необходимо констатировать следующий историко-философский факт: духовная культура

планово-бюрократического общества в своем официальном выражении так и не вышла за пределы социологического рационализма. О чем свидетельствуют и инфантильный пафос некогда популярной дискуссии «физиков и лириков», и мертворожденный в своей схоластической приподнятости «Моральный кодекс строителя коммунизма». С этой точки зрения необычайно повышается интерес к историко-философскому анализу действительной духовной основы коллективизма, а самобытная русская философия, рожденная мощным культурным течением славянофильства, утрачивает налет «провинциализма» и предстает в ореоле таинственной пострационалистической духовности.

Итак, концептуальный стержень русской философии, обеспечивающий ей воистину классический характер, заключается в плотной гносеологической проработке коллективистского типа гуманизма. Чтобы убедиться в истинности этой сложнейшей теоретической проблемы, рассмотрим в качестве примера экзистенциальные усилия современной западной философской мысли. Пытаясь выразить логику межиндивидуального духовного пространства, Сартр пишет: «Все, что значимо для меня, значимо и для другого. В то время как я стремлюсь освободиться от засилья другого, другой стремится освободиться от моего засилья; в то время как я пытаюсь покорить другого, он пытается покорить меня» (*Сартр Ж. П. Бытие и ничто*// Филос. науки. 1989. № 3. С. 96). И следует неизбежный вывод: «Конфликт – изначальный смысл бытия-для-другого» (там же). Для сравнения приведем образец коллективистского типа экзистенции. Репая ту же самую проблему истинного гуманизма, В. С. Соловьев как родоначальник русской философской классики пишет: «Стремление человека к безусловному, то есть стремление быть всем в единстве или быть всеединым, - есть несомненный факт» (*Соловьев В. Философское начало цельного знания. Минск, 1999. С. 616*). И чтобы окончательно подвести черту под юридически атомарной природой западного типа гуманизма, Соловьев добавляет: «В таком положительном отношении каждое су-

щество не ограничивается всеми другими (как в правовом порядке), а восполняется ими» (там же. С. 616-617).

3. *Персонализм Н. А. Бердяева и гносеологические контуры нового типа гуманизма.* Две ключевые фигуры русской философии – одна на «входе» (В. С. Соловьев), другая на «выходе» (Н. А. Бердяев) – замыкают гносеологическое пространство русской философской классики. В. С. Соловьев сумел придать соборному духу русской национальной культуры его высшее метафизическое выражение. Н. А. Бердяев в зрелый период своего творчества подвел черту под философией божественного всеединства. Отстаивая примат индивидуальной человеческой свободы над бытием, Бердяев приходит к революционно-еретическому выводу о том, что человек «свободен в отрицании Бога» (*Бердяев Н. А. Pro et contra.* СПб., 1994. Кн. 1. С. 25). Такой концептуальный сдвиг в фундаменте религиозно-философской веры можно охарактеризовать как выход не только за пределы божественного всеединства, но и выход за пределы исторического идеализма вообще. Ведь в основе идеализма исторического типа лежит гносеологический примат общественного сознания над общественным бытием. Однако философский дух Бердяева не удовлетворился и рамками исторического материализма. Пройдя кратковременное, но глубокое увлечение марксизмом, Н. А. Бердяев окончательно убеждается в том, что духовная основа в человеке «не зависит от природы и общества и не определяется ими» (там же). Напрашивается следующий историко-философский вывод: от исторического идеализма через кратковременное, но бурное увлечение марксизмом Бердяев приходит к новому типу идеализма – идеализму гуманистическому. «В центре для меня, - писал Н. А. Бердяев, - стояла проблема освобождения индивидуальности, примата личности над обществом» (*Бердяев Н. А. Самопознание.* М., 1991. С. 127). Но определяющая роль индивидуального сознания по отношению к общественному бытию – это и есть не что иное, как гносеологическая формула морали. Таким образом, философское творчество Бердяева следует воспринимать как заключительный аккорд в духовной реализации нравственных интенций, пронизы-

вающих категориальное пространство русской философии. Задача современной русской философии заключается, по-видимому, в том, чтобы, опираясь на творческий потенциал гуманистического идеализма Бердяева, перейти наконец от исторического материализма Маркса к российскому гуманистическому материализму, позволяющему строить общественное бытие, достойное уникальной природы каждой человеческой индивидуальности.

Д. И. Макаров  
г. Екатеринбург

**К средневековым истокам мировоззрения Л. П. Карсавина**  
(Заметки к теме)

Среди наиболее ярких фигур Серебряного века, отмеченных печатью гениальности, особое место занимает Лев Платонович Карсавин (1882-1952), глубокий и (не побоимся этого слова) экстравагантный мыслитель, крупнейший русский историк-медиевист, предвосхитивший установки и выводы «новой исторической науки» и школы «Анналов». Фигура Карсавина в очень многих аспектах для нас продолжает оставаться загадочной, потаенной, его положение в русской и мировой культуре еще до конца не ясно, многие труды не исследованы или только-только начинают изучаться (см.: *Зеньковский В. В.* История русской философии. Paris, 1989. Т.2; *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1994. С. 320-336; *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина// Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1; *Он же.* Карсавин и де Местр// Вопросы философии. 1989. № 3; *Он же.* Философский процесс в России как встреча философии и православия// Вопросы философии. 1991. № 5; *Гулыга А. Я.* Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 267-278; *Khmentiev A.K.* Alcune ricerche incomplete (и Lev P. Karsavin sulla storia della santità rossa// Nil Sorskij e l'esicismo. Firenze, 1995. В качестве справочной статьи см.: *Кошарный В. Л.* Карсавин// Русская философия: Сло-

© Д. И. Макаров, 2000



варь/ Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995). Для понимания личности и мировоззрения Л. П. Карсавина уникальный материал дает одно из его поздних и наиболее зрелых произведений, в котором автор подводит итог своего «странствия земного» - «Поэма о смерти» (*Карсавин Л. П. Поэма о смерти// Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения... С. 235-305. Далее – П.* «Поэма о смерти» была написана Л. П. Карсавиным в начале 30-х гг. и опубликована в 1931 г. в журнале Литовского философского общества «Egailus», после чего появился отдельный оттиск в 1932 г. По сведениям А. А. Ванеева, сам автор считал «Поэму» своим главным произведением (см.: *Ванеев А. А. Два года в Абези: В память о Льве Карсавине. Брюссель, 1990. С. 342*). И действительно, подразделенная на семь частей с символическими подзаголовками («От автора и об авторе», «Как бы личное», «Сомнение», «Бессилие», «Израиль», «Распятый», «Начало»), «Поэма» содержит обобщающие философско-поэтические размышления Карсавина о жизни и смерти, о Боге и мироздании, о пройденном им личном научном и жизненном пути.

При изучении поэмы со всей неотложностью встает вопрос о происхождении религиозно-философских умозрений и интуиции Карсавина. При всей их многоплановости в них выделяется ведущая идейная и лирически-образная доминанта. Думается, у нас не должно возникнуть затруднений с ее определением: Л. П. Карсавин долго и напряженно занимался западноевропейским и ранневизантийским Средневековьем. Какой вклад внесли средневековые авторы в формирование его мыслительного склада и картины мира, как они повлияли на становление карсавинского мировидения, образности, мифологизма? Вопрос этот исследован в науке далеко не полностью. Отвечая на него, С. С. Хоружий пишет: «Творчество Карсавина – сложное, утонченное явление, плоть от плоти рафинированной духовной культуры Серебряного Века. В нем отразились многие культурные слои, многое идейные русла, часто далекие друг от друга: Россия и Запад, православная догматика и католическая антропология, гностицизм и средневековые ереси, Николай Кузанский и

Фёдор Достоевский. Но действием его... незаурядного таланта вся эта прихотливая мозаика претворена в цельное философское мирозерцание...» (*Хоружий С. С.* Карсавин и де Местр... С. 79). Представляется несомненным, что вклад средневековых мыслителей на складывание сущностных основ мировоззрения Карсавина явился решающим. Говоря специально о роли Средневековья, Хоружий указывает на воздействия св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника, Эригены и Николая Кузанского. И действительно, Кузанец в наибольшей степени повлиял на диалектику Карсавина и на его *modus cogitandi*. Но если говорить об истоках карсавинского мировидения, с присущими ему чертами символичности, притчевости, мифологизма (как оно запечатлелось в «Поэме о смерти»), то мы должны будем назвать три главных имени: тот же св. Григорий Нисский, св. Бернар Клервоский (и бернардинско-викторианская школа католической мистики), Мейстер Экхарт. Из иных влияний, помимо гностицизма, стоит упомянуть дуалистические секты амальрикан (и отчасти катаров), а также средневековую народную демонологию (представления о бесах).

Все эти компоненты в сложном к причудливому взаимодействии, накладывавшемся с начала 20-х гг. на трудный и не вполне удачный опыт поздней и страстной любви профессора-историка к одной из своих слушательниц по Бестужевским курсам – Елене Чеславовне Скржинской (1894-1981) (Элените в «Поэме»), способствовали выработке и развитию Карсавиным авторской версии христианского по сути мифа о непрерывных странствиях души, влекомой пламенной страстью ко Всевышнему и силящейся Его найти – в любви земной, в безмолвии, в созерцании, в творчестве и испытываемом при этом вдохновении; о душе, утратившей свой рай и тщетно порывающейся вернуть его земными средствами - но верной Господу и надеющейся на последнее, по ту сторону бытия, заветное успокоение. Первое словесное воплощение этого мифа – замечательный трактат о пламенной любви «*Noctes Petropolitanæ*» (1922), впитавший в себя влияние как Средневековья, так и эпохи романтизма. Завершение – «Поэма о смерти», напечатанная в Литве в 1931 и 1932 гг.

(сначала в периодике, затем – отдельным изданием) и трудами С. С. Хоружего переизданная в Москве в 1992 г. в томике религиозно-философских сочинений мыслителя – вкупе с обстоятельнейшей вводной статьей С. С. Хоружего и работой «О личности». Памятуя о том, что всякий опыт истолкования текста, подобного карсавинскому, т. е. в избыточности насыщенного идейно-философским, лирическим, мифопоэтическим материалом, текста, активно использующего такие техники письма XX в., как бриколаж, полистилистика, мозаичность цитат, намеков, идейно-стилистических иллюзий и т. п., не может не быть лишь приближением к его смысловой сути, попытаемся проследить генетические истоки некоторых базовых интуиций, используемых автором для лирико-метафизического обрамления создаваемого им мифа. В текстах, подобные карсавинскому, «...нужно медленно и последовательно вслушиваться, прежде чем тайное начинает снимать свои покровы» (Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. Т. 2. С. 345).

В сердцевине авторского мифа лежит интуиция любви, интенсивно пережитая Карсавиным и необыкновенно поэтично описанная им в трактате «Noctes Petropolitanae». Лирический гимн любви, созданный здесь Карсавиным, напоминает гимн любви ап. Павла (1 Кор. 13) и, по всей видимости, навеян им: «Благословенна ты, Любовь всепрощенья и страдания, Любовь в слезах любви источаемая, скорбная сладость униженных... Благословенна Ты, Любовь-Утешительница, Смерть тихая и благодатная (отметим уже здесь сопряжение важнейших мотивов. – Д. М.), святая молитва вечерняя, косые лучи солнца закатного (образ, видимо, навеян Достоевским. – Д. М.)! Благословенна Ты, Любовь, огонь посядающий, громокипящее пламя и вихрь разрушенья. Смерть неотвратная, муки стенания! Благословенна, гнев Божий, ярость неутолимая, ненасытность дикая, ненависть безмерная! Ты, в слезах веселая, смехом в столах радостна. Сила Беспощадная, лик Отца плачущий!..Благословенна Ты, Всеединая Любовь!» (Карсавин Л. II. Noctes Petropolitanae// Малые сочинения. СПб., 1994. С. 170-171. О романтических предтечах трактата см.: Топоров В. Н. Петербург и Петербургский текст рус-

ской литературы: (Введение в тему)// Топоров В. Н.. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 303). Под называнием предельно насыщенных суггестивностью образов и загадочностью парадокса однородных эпитетов и стилистических конструкций угадывается обращение к Богу-Любви, превышающему человеческое разумение и могущему быть воспринятым разве что в умном экстазе. И действительно, чуть ниже Карсавин говорит, что «...мы познаем Бога как Любовь, свободно и самоприродно изливающую себя вовне» (*Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 171). Отсюда идут мосты сразу ко всему христианскому Средневековью. Так, у св. Григория Нисского читаем: «Ведь жизнь Вышней природы – любовь, поскольку Прекрасное всецело возлюблено познающими [Его]; познаёт же Само Божество. И познание становится любовью» (*Gregorii Nysseni. De Anima et Resurrectione Dialogus*// PG. 46. 96С. 28-31. Эти же слова стоят эпиграфом к «Столпу и утверждению Истины» П. А. Флоренского. Однако трактовка любви о. Павлом в корне отлична от карсавинской, о чем, в частности, см.: *Шестаков В. П.* Философия любви в России// Шестаков В. П. Эсхатология и утопия. М., 1995). Единство жизни, знания и любви, их онтологическое тождество выражает и Карсавин: «Дарует мне жизнь Любовь» а с жизнью и знание, знание живое...» (*Карсавин Л. П.* Указ. соч. С. 131, 109). Подобный взгляд отразился и в «Поэме о смерти»: «Непостижимо совершенство Божье, но – так, что наученным неведением его и постигаем (излюбленная идея, идущая от Псевдо-Дионисия Ареопагита и Николая Кузанского. – Д. М.); и оттого в неизрекомой любви стонет и плавится сердце» (П., 296). Вот эта неизрекомость любви при одиночестве любящего и отсутствии любимой, перенос ее на Бога и мир абсолютных ценностей и определила, как кажется, ситуацию создания «Поэмы о смерти». Свою роль здесь сыграли и бернардианские мотивы любви как всеохватного, пылающе-стремительного и в то же время женственно-пассивного стремления души к Богу, ведомой Им и томящейся при отсутствии Жениха и желанного Гостя... Выразительно описанные Карсавиным в исторических трудах (см.: *Карсавин Л. П.* Основы средневеко-

вой религиозности в XII-XIII веках, преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 52-53; *Он же*. Культура средних веков. Киев, 1995. С. 144-145; *Он же*. Мистика и ее значение в религиозности средневековья// Малые сочинения. С. 16. Ср. известия о том, что св. Бернар был любимым автором «для душевного чтения» Вяч. Иванова: *Пургин С. II*. Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов. Екатеринбург, 1997. С. 30), они оказали влияние и на собственную религиозную концепцию автора, слагавшуюся в первой половине 20-х гг. Так, в «Noctes...» автор, будучи верным традиции Бернара Клервоского, Гуго Сен-Викторского, Бонавентуры и теологов их школы, разъясняет, что любовь двух людей – это Сам Бог как вечная Любовь, а осуществляемое при этом «...познание мною Бога есть Божье самопознание». Этот, по сути, квиетизм, оставляющий мало места человеческой жертвенности и подвигу аскезы, всё активнее преодолевался Карсавиным на завершающих стадиях его творческого пути.

Более «мифогеничными» оказались созвучные Карсавину в ряде пунктов учения Мейстера Экхарта и его немецко-голландских последователей (Таулер, Сузо, Рюйебрук), которые в свою очередь повлияли на Бёме, Баадера, Бердяева, Булгакова и т. д. Карсавин стоял в стороне от последних. Экхартянство сильнее всего сказалось в трактовке Карсавиным истории как Богочеловеческого процесса, драмы взаимоотношений Творца и твари. Цель богопознания, по Экхарту, - рождение Бога в нашей душе, а души – в Боге. Сходным образом решал эту проблему и Карсавин: понимая, что целью христианской жизни является причастие Богу, он полагал, что «...причастие мое к абсолютному... является становлением абсолютного во мне, а рассматриваемое из меня – свободным согласованием моим с абсолютным». Как видно из приведенного отрывка, «платонизирующую мистику» Экхарта, которую он прекрасно знал, Карсавин дополняет учением о свободе воли человека, о свободном избрании личностью своего пути к Богу и ее согласовании с Ним. Именно эта платонически-пантеистическая парадигма динамики мирового

процесса будет обрести в позднейших работах Карсавина (и особенно в «Поэме о смерти») мифологическим «каркасом».

А. А. Макейчик, Ю. М. Шикин

г. Санкт-Петербург

### Понятие национальной философии

Термин «национальная философия» необходимо и достаточно связан с двумя признаками, первый из них указывает на факт наличия философии у данного народа, второй фиксирует национальную специфику философствования и ее результаты. Второй признак логически и концептуально важнее, именно он и оказывается главным условием корректности искомого понятия в смысле философского типа. Вместе с тем национальная духовная самобытность, высшим выражением которой выступает философия, должна удовлетворять определенным критериям, так как в той или иной мере и в своих формах она присуща всем народам, но совсем не всегда и не у всех народов имеется национальная философия как тип. С этой точки зрения философия приобретает типологическое национальное качество только при появлении у нее в данном обществе *устойчивых и творчески плодотворных особенностей*, обогащающих мировую философскую мысль и расширяющих наши представления о мире и самой философии. Если же философское своеобразие данной культуры отсутствует или оно акцидентально, то оснований для употребления понятия «национальная философия» в его существенном смысле не возникает. Таким образом, следует различать типологическую национальную философию и факт функционирования философии в национальной жизни.

Онтологической основой национальной философии являются объектив-

© А. А. Макейчик, Ю. М. Шикин, 2000

ные особенности общественной жизни, общесоциальные и культурные, и субъективно осознаваемая потребность в их осмыслении, включающая в себя в том числе необходимость соотнесения данной культуры с духовностью других регионов. В зависимости от того или иного толкования онтологических предпосылок национальная философия может выражаться как в материалистических, так и в идеалистических формах своего существования. Общим субъектом национальной философии является народ и культура, создающие национальную специфику, способную достигать философской зрелости, непосредственным субъектом – конкретно-исторические личности и коллективы, творцы собственно философской сферы и ее самобытной ауры. Названные субъекты относительно самостоятельны, они сосуществуют и взаимодействуют, не растворяясь друг в друге и не отрицая друг друга. Народ создает некоторые базовые духовные ориентиры, теоретики – философию как таковую, но во взаимосвязи с ними, осознанной или стихийно ментальной. При этом национальная философия не атрибутивна народу как своему субъекту, и при отсутствии или исчерпании существенной национальной духовной специфики утрачивается и основа для оперирования этим понятием.

Факт существования национальной философии аксиологически нейтрален, он не коррелируется с сущностными признаками аксиологичности, не являясь ни основанием, ни следствием их. Если он интерпретируется в ценностном аспекте, то скорее всего это свидетельствует о деформации его вульгарной идеологией или другими, но также внефилософскими факторами. Сам по себе факт наличия или отсутствия национальной философии не означает какого-либо превосходства или недостатка народа или культуры, он информирует только о том, что в данном обществе имеется или не имеется самобытная философия. И хотя наличие собственных философских школ, традиций, критериев и т. п. всегда благотворно для философской мысли любого общества, наличие или отсутствие национальной философии не свидетельст-

вует также и об уровне развития данной философии и культуры в целом, так как последние могут успешно реализовываться в универсальных формах.

Всякая национальная философия представляет собой процесс и результат интеграции мировой философской мысли, самобытных аспектов и инварианта универсальности, соединяющего всеобщее с конкретно-историческим национальным. Игнорирование всеобщего философского опыта стимулирует ложную национальную автаркию и размывание фундаментальных признаков философствования, а недооценка самобытных корней при реальном существовании их способствует самоуничтожению, «чужебесию» и растворению плодотворного собственного в универсальном. Если национальная философия метафизически противостоит общечеловеческой или подменяет последнюю исключительно национальными формами, то это является симптомом либо ее зачаточного состояния с неопределившейся стратегией, либо явной ложности. Шеллинг вполне резонно настаивал на том, что «подлинно всеобщая философия не может быть достоянием одной нации, и до тех пор, пока какая-либо философия не выходит за границы отдельного народа, можно с уверенностью сказать, что эта философия еще неистинна, даже если она находится на пути к этому» (*Шеллинг Ф. В. Й. О национальной противоположности в философии*// Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 559).

Национальное качество философии может проявляться в любых структурных частях ее теории, в методологии, в генерализирующей системности, а также в особенностях условий существования любомудрия, подготовки специалистов, взаимосвязей собственно философии с другими видами интеллектуальной деятельности и в др. Нужно специально подчеркнуть, что из понятия «национальная философия» не вытекает неизбежность ориентации самобытности на постижение только исторических и прочих особенностей ее субъекта и самой этой самобытности, но это и не противоречит его содержанию, следовательно, может корректно входить в состав самобытной философской рефлексии и даже составлять ее ядро, что, например, очевидно присуще русской философии, но не присуще английской или немецкой.



Русская философия обладает всеми необходимыми характеристиками для отнесения ее к национальному типу. Онтологической предпосылкой этого выступают устойчивое своеобразие исторического пути России, ее культуры и духовности, эмпирическим выражением данного качества являются особенности формирования и развития отечественной философии, доминирование в структуре философской мысли историософии с выдвижением в ее центр проблемы России и русского самосознания, методология универсального синтеза с акцентом на реальность гармонии науки, веры, эстетизма, некая, но органически производная от самобытной ментальности привлекательность катакомбного мировоззрения и др. Вместе с тем глубинная сущность русской философии с объяснением самой ее специфики до настоящего времени теоретически исследована недостаточно. В работах по этому вопросу подчас присутствуют самодовлеющий аксиологизм, внешнеэологический патриотизм, о несостоятельности которого вполне убедительно рассуждал еще П. Я. Чаадаев, смысловая замкнутость на тексты классиков русской мысли XIX в. с господством в них религиозного и пространственного подходов, что снижает эффективность познания, в т. ч. возможность творческого развития идей классиков. В прошлых и современных публикациях трактовки сущностных черт русской философии чаще всего либо не выходят за пределы эмпирических констатаций и обобщений, либо декларируются без достаточных концептуальных обоснований с довольно распространенной подменой сущего субъективно идеализированным желаемым. По нашему мнению, наиболее перспективной в постижении самобытности России и русской философии является концепция дихронности.

## Экзистенциальная философия А. П. Чехова

Начнем с утверждения, что всякая литература есть особое философское письмо. Философствующий выбирает форму, в которой он опредмечивает себя, своё «существование», опредмечивает сказ Бытия. Он выбирает либо художественное слово (оно более детально, понятно и общедоступно описывает мир), либо категориально-философское (этот язык доступен и читаем немногими). Философ *пишет себя* (или мир пишет его?), и в сущности не важно, что он использует здесь для разговора с нами (или самим собой?). Поэтому мы имеем в XX в. (как, впрочем, и в других культурах) множество примеров обращения крупных философов к абсолютно некатегориальным, т. е. художественным, поэтическим, эссеистским и др. формам слова (Камо, Сартр, Бланшо, Батай, ряд русских философов). В недавно изданном в России романе Бланшо («Ожидание забвения». СПб., 2000) мы видим как раз тот случай *говорения* автора-философа через слово литературное, автобиографическое, нелинейное...

«Я же здесь, этого вам должно хватать. Вы во мне не уверены?» - спросила она. «В вас, если бы это были вы». Там, где она была, имелось некое неясное множество, протянувшееся до бесконечности и теряющееся среди бела дня, толпа...» Бланшо показывает здесь при отсутствии толпы её присутствие, избыточность толпы в своей очаровательной леди.

Говоря о русской классической литературе XIX в., о Толстом, Достоевском, Чехове, Тургеневе, Короленко и др., нам остаётся лишь констатировать, что это та же философия, это философское письмо, выраженное лишь в других не общепринято-философских формах языка, это рисунок мира в «я», отлитый затем в художественном слове...

Проза А. Чехова несомненно философична, экзистенциальна и знакова. Мы находим в его произведениях два письма в одном. Это некое единое

© И. И. Михайлов, 2000

письмо для всех находящихся в совершенно разных смысловых пространствах. Это овнепненное и экзистенциальное письмо образует один единый текст. Овнепненное линейное письмо – письмо для существующих во внешнем, видимом, мире. Оно основано на использовании материала традиционной визуальности (общепринятой, общепонятной, хабиутулизированной – можно её назвать визуальностью толпы). Экзистенциальное письмо – это письмо экзистирующего, умирающего в слове автора. Более ясно его можно обозначить как «письмо смерти». Писатель говорит на двух языках сразу.

Всякая философия экзистенциальна. Всякая философия – из экзистенции, из Единого Ничто. Всякий философствующий есть предельно бытийствующий, бытийствующий в слове – литературно-поэтическом, категориально-философском... Экзистенциальная философия – это философия об экзистенции. Это философствование в Эйдосе экзистенции об Эйдосе экзистенции. Философия Чехова экзистенциальна, поэтому в двух смыслах. Она есть философия (т. е. экзистирование) об экзистенции, о «существовании» и «несуществовании» человека... В сущности, в каждом произведении (рассказе, пьесе) писателя мы находим ипостаси двух форм человеческой жизни – бытия и небытия (это прямо сравнимо с шекспировским «быть или не быть») и некий путь во внешнем из одной формы в другую. Мы видим «живых мертвецов» в пьесе «Чайка»: это Мама («Отчего вы всегда ходите в чёрном? – Это траур по моей жизни...»), это Сорин («Я прослужил по судебному ведомству 28 лет, а ещё не жил»), это Тригорин («Я вял и рыхл») и т. д... Это же и Ионныч в рассказе «Ионныч», Андрей Ефимович в «Палате № 6», Володя Большой и Володя Маленький в рассказе с соответствующим названием и т. д... Прямо противоположными персонажами представлены пьесы Чехова «Дядя Ваня», «Три сестры» и та же «Чайка»: доктор Астров, доктор Дорн, Вершинин. Каждое произведение художника есть диалог двух форм бытия, двух Эйдосов существования...

Мы обратимся к одному из рассказов Чехова (к жизни главного персонажа этого произведения) и покажем через него, не касаясь полно других сюжетов,

диалог двух названных форм жизни. Рассказ «Володя большой и Володя маленький». Внешнее смысловое письмо представлено (как мы уже говорили об этом) для человека существующего лишь во внешнем, предметном мире. Мы видим привычный мир рассказа. Софья Львовна, недавно вышедшая замуж; ее новая обеспеченная, богатая, праздная жизнь; посещение монастыря, в который ушла, отказавшись от мира, молодая девушка, ее подруга; затем душевные переживания Софьи Львовны: измена мужу; опять отсутствие душевного равновесия и, далее, бесконечная праздная жизнь и перманентный поиск самой себя. В сущности, мы видим небогатое внешнее письмо. Нет никакого захватывающего линейного сюжета, нет внешнего напряжения событий, вообще нет внешнего События. Собственно вовне, в о привычном (привычном) мире ничего не происходит. Поэтому этот рассказ и не выставлен литературоведами в число сильных произведений Чехова. Но в этом линейном литературном письме сосредоточено экзистенциальное письмо, письмо предельно бытийствующего автора. Это письмо Смерти, письмо из смыслового пространства Вечности (там лишь Бог и дьявол). Из него, из этого верхнего пространства, разыгрывается, разворачивается нижнее, внешнее, смысловое пространство.

Экзистенциальное письмо в рассказе представлено следующим образом. Софья Львовна (основной персонаж) *ищет*, сознавая ничтожность, порочность, малость этого внешнего суетного мира, смысловое пространство Вечности. Ищет, но не находит его, оставаясь в бесконечном поиске... Поиск смысла жизни, Бога, самой себя, правды жизни (как поиск сверхсмыслов) начинается со встречи с монашенкой Олей. Эта встреча не случайна, как и многие действия персонажей рассказа, она знакова у писателя. Счастливая Софья Львовна после свадьбы с мыслью о том, что она любит своего мужа (Володю Большого), возвращается домой. Она перечисляет в уме все удобства этого брака. «Сегодня же в загородном ресторане она *убедилась, наконец*, что любит его (своего мужа, полковника Ягича. - М. И.) страстно...». «Оттого, быть может, что в глазах у нее мелькали деревья, телеграф, столбы и сугробы, са-

мые разнообразные мысли приходили ей в голову. Она думала: по счету в ресторане уплачено сто двадцать и цыганам – сто, и завтра она, если захочет, может бросить на ветер хоть тысячу рублей, а два месяца назад, до свадьбы, у нее не было и трех рублей собственных... Какая перемена в жизни». Софья Львовна наконец-то, кажется, убедила себя, что любит мужа (правильней будет сказать: наконец-то обманула себя, обманула свои чувства). Затем она с веселой, шумной компанией подъезжает к монастырю. Катает на санях сильно изменившуюся (лицо бледное, прозрачное, маловыразительное) их бывшую знакомую монашенку Олю. Вовне ничего не происходит, но происходит лишь невидимый внутренний диалог. Софья Львовна наполняется внутренним бытием (чистым, божественным) Оли. Теперь она уже не может лгать, обманывать себя. «И после этого стало грустно-грустно... у нее прошло желание обманывать себя, и для нее *уже ясно было*, что мужа она не любит, и любить не может... Она вышла из расчета, потому что, по выражению ее институтских подруг, безумно богат, и потому что ей страшно оставаться в старых девах, и потому что надоел отец-доктор и хотелось досадить Володе Маленькому». И начинает поиск смысла жизни, Бога, правды жизни. «Но ведь Бог есть, наверное, есть, и я непременно должна умереть, значит, надо рано или поздно подумать о душе, о вечной жизни... Но если Бога нет?» А через минуту – «Бог есть... да... Но неужели нет другого выхода, как только идти в монастырь? Ведь идти в монастырь – значит отречься от жизни, погубить ее». Софья Львовна не спит всю ночь, и другую ночь... Ей страшно, и такое состояние длится очень долго.

Чехов представляет бытие в Пределе – как бытие поиска человеком самого себя, свой сущности, своего назначения. Только так теперь до конца рассказа живет Софья Львовна «Неужели погребать себя заживо значит решать вопрос жизни? Ведь это смерть, а не жизнь...», - постоянно вопрошает эта женщина... *«Научите меня... научите же!»* - таков предельный звук души этого человека... (мы слышим этот же звук в душе дяди Вани: «...помирите меня с самим собой!», это же происходит с учителем словесности Никити-

ным и др.). Но научить некому. Она не может найти так значимое ей пространство, оставаясь в вечном поиске, оставаясь в пространстве внешнего (хотя покой уже потерян). «А ночью опять катались на тройках и слушали цыган в загородном ресторане. И после этого жизнь пошла по-прежнему, такая же неинтересная, тоскливая и *иногда даже мучительная* (это бытие экзистенции. – М. И.). «Заезжая почти каждый день в монастырь, она надоела Оле, жаловалась ей на свои невыносимые страдания, плакала и при этом чувствовала, что в келью вместе с ней входило что-то нечистое, поношенное...» Оля необходима Софье Львовне. Необходима как предельная, чистая внутренняя фигура. Наполняющая ее собой. Как фигура, позволяющая видеть фальшивость этого мира, его пошлость, суетность, ничтожество праздной жизни. Но идти дальше она не может. Характерно, что многие персонажи Чехова, оказавшись в бытии экзистенции, начинают отрицать *внешнее* как пошлую, суетную жизнь. Они означают свое отношение в *слове* (высказывают его в словах: жизнь суетна, пошла, скучна, неинтересна, груба, фальшива, нет настоящей правды...) и *чувстве*. Бытие предела (в котором находится Софья Львовна, Лаевский, Треплев и другие) есть-тяжелое бытие, бытие боли (или «войны», как говорит Батай). Поэтому Софья Львовна всю ночь не спит, страдает, думает о Боге, о мире, и только к утру она может прийти в себя. «Она успокоилась, но поздно, только к десятому часу...». Оказавшись на несколько минут в этом состоянии, праздная Елена Андреевна (жена профессора из пьесы «Дядя Ваня») говорит: «Фу... точно протащила на себе тысячу пудов. Ну, слава богу, кончили. Я даже красная вся стала...» А состоялся всего лишь небольшой, но предельный диалог. (Прекрасную метафору этого бытия дает Ж. П. Сартр в пьесе «Мухи»: «...эти слова слишком крупны, они раздражают мой рот».) Слова Войницкого о себе в пьесе говорят о том же: «...Как мне тяжело! О если бы ты знала, как мне тяжело!» Экзистенция дарует тяжесть бытия, невыносимые страдания – утверждает Чехов. Овнешненный, телесный (мало бытия в теле), суетный, праздный человек не выдерживает этого внутреннего состояния. Софья Львовна остается до конца («будет

тянуться еще длинная-длинная жизнь») в этом разорванном, тяжелом, вопрошающем состоянии (ряд же героев в произведениях Чехова просто гибнут. К примеру, доктор Андрей Ефимович не выдерживает и трех дней такой жизни. Для равнодушных, мертвых, людей предел есть физическая смерть, смерть тела...). Итак, многие персонажи Чехова, отрицая *внешнее*, не могут противостоять ему. *Внешнее* наполняет их (рестораны, цыгане, катания на тройках, а главное – люди). Софья Львовна не видит, что и кто вокруг нее, не видит, кто есть два Володи (эти два имени не случайны в названии рассказа). К Володе Маленькому она вопрошает: «Научите... скажите хоть одно слово...». – «Одно слово; извольте: тарарабумбия», - отвечает он. Это слово-звук есть человек. Это есть целостное мироотношение Володи. Отношение равнодушное, веселое, удовольственное. И все действия Володи таковы. Это рестораны, карты, бильярд, множество женщин, соблазнение Софьи Львовны как нового, короткого приключения для себя. Все это привычная, общепринятая форма потребления мира. Тарарабумбия – это не пустой звук, это *образ* жизни. Когда Софья Львовна, страдая, говорит Володе (ей сразу становится стыдно), что она любит его, он ей сыто отвечает: «Ну, ну, ну, пожалуйста, не ломайтесь! Не люблю!» Но Володя Маленький – это еще маленький разрушитель, он еще только растет. Софья Львовна в отчаянии говорит: «Ну, хорошо, я ничтожная дрянная, недалекая женщина... я испорченная, и меня за это презирать надо... Вы старше меня на 10 лет, муж старше меня на 30 лет... Я росла на ваших глазах, и если бы вы захотели, то могли бы... сделать из меня хоть ангела... Но... Ягич женился на мне, когда уже постарел, а вы...» Чем же наполнили Софью Львовну эти два похожих, проводящих все время вместе, отличных лишь размером имени (Маленький и Большой) человека? Собою. Праздностью, легким отношением к жизни, пошлостью, потребительским отношением к миру... Именно этим они вошли почти с детства в жизнь Софьи Львовны. Поэтому она по расчету выходит замуж за полковника Ягича. Сам Володя Большой есть уже большое равнодушие, большая праздность и пошлость (лучше: большой мертвец). Не случайно Чехов ука-

зывает, что Ягич уже успел погубить тетю Софью Львовны (которая плакала *«и не находила себе места»*, а находит ли его Софья Львовна?) Не случайно не Ягич целует руку женщинам (знаковая деталь портрета), а женщины целуют ему («он так привык...»). Всего-навсего Ягич привык потреблять мир. Именно таково то внешнее (мертвое) бытие, что держит Софью Львовну в своих границах. И единственное, что наполняет ее другой жизнью – это Оля, ее *келья* (тоже не случайное слово, используемое Чеховым в конце рассказа).

Таким образом, на примере одного произведения мы попытались показать особенности прозы А. Чехова, её экзистенциальность.

**П. Михайлов**

*г. Екатеринбург*

### **Трагичность бытия человека в философии Л. Шестова**

Человек, вместивший в свою душу трагедию, - такова неизбежная тема духовных испытаний русского философа Льва Шестова, пытавшегося своей философией восстановить человека, задавленного ужасами жизни. Особенностью этой философии является то, что ее предметом выступает не просто человек, а живой человек. Героями своей философской драмы Шестов избирает людей, жизнь которых полна страданий и мучений, обнажающих трагичную сущность человеческого бытия. Среди этих героев – библейский Иов и Авраам, известный философ Кьеркегор и, конечно, сам Шестов.

«Ужасы жизни», о которых говорит Шестов, выражаются в подчиненности нашей жизни Необходимости. Лев Шестов искал освобождения от этой порабащающей власти, закрепленной и подтвержденной разумом. Власть необходимых и всеобщих истин, по Шестову, отбирает у человека самое доро-



гое, что у него есть, – свободу. Абстрактные идеалы, претендующие стать основой человеческого бытия, устанавливают беспрекословную тираническую власть над человеком, требуя его беспрекословного сознательного подчинения и видя в этом его свободу, но между тем оставаясь беспощадными и равнодушными к его жизни. Положительная наука считает, что описывает и оправдывает свои положения при помощи разума. Она считает, что описывает действительность такой, какой она является на самом деле, и поэтому обладает «истиной». Такая наука смущает философию, которая становится «умозрительной» и относит в сферу небытия все то, что не существует всегда и для всех. Шестов предупреждает нас, что пока «умозрение» будет определять задачу философского творчества, для философии будут недоступны жизненно значимые сферы человеческого опыта. Грех умозрительной философии в том, что она забыла живого человека, превратив его в наделенный сознанием камень.

Шестов обращается к страданиям Иова, столкнувшегося с ужасом бытия. Для Шестова же здесь открывается новое измерение мышления. Он настаивает на том, что мир, открываемый нам разумом, далеко не исчерпывает возможного. Умозрительная философия, опираясь на разум и необходимость, набрасывает свою истину на действительность, словно сеть, но подлинная истина скрыта в корнях бытия. Истина не во всеобщем и необходимом, а там, где наука видит Ничто. Приобщение к этой истине возможно лишь при ином измерении мышления. В противовес умозрительной философии Шестов полагает философию откровения, которая необходимым истинам разума противопоставляет абсолютный произвол Бога.

Рациональная философия, с которой борется Шестов, пытается заставить человека жить в тех категориях, в которых он живет. Это положение является фундаментальным в философии Шестова. Корни этого противоречия следует искать в его онтологических представлениях.

В основе онтологии Льва Шестова лежит «метафизика бытия», которую, по его мнению, следует искать в Библии. В центре этой метафизики – всемо-

гущий живой Бог. Бог стоит над добром и злом, истиной и ложью, поддерживает живого человека. Поэтому до грехопадения мир пребывал в добре и истине. Наряду с Богом было Ничто, из которого Бог сотворил мир и себе подобного человека. Мир, созданный Богом, до грехопадения находился в свободном состоянии, власть Ничто на него не распространялась, сущее не было «испорчено» Ничто. Бытие человека было подлинным бытием, не скованным никакой необходимостью, потому что ее вообще не было, а человек был свободен. Он мог с помощью Бога совершать все, что разуму, подчиненному Необходимости, кажется невозможным. «Виновником» грехопадения человека, по Шестову, является страх перед Ничто. Змей использовал Ничто для соблазнения Адама и Евы, пообещав им, что они станут как боги, знающие добро и зло. После вкушения первочеловеком плода с дерева познания добра и зла Ничто, испугавшее человека, обернулось Необходимостью. Человек утратил веру, свободу, жизнь в Боге. Сущее оказалось пораженным Ничто, бытие человека – скованным властью Необходимости. Заодно с Ничто оказались разум, наука, мораль. Здесь Шестов не боится договорить до конца «секрет» всяческого рационализма, который отбрасывает данные Откровения.

Мы помним, к кому обращается Шестов в своей философии. Это не те, кто боится одной мысли о борьбе с необходимостью, это не те, кто не знает, что необходимые истины обманывают человека, что они скрывают человеческое бессилие перед Необходимостью. Философия Шестова для тех, кто испытал в своей жизни ужасы бытия, для тех, кому открылось новое измерение мышления. Однако это новое измерение помещает живого человека между двумя силами – Необходимостью, которая удерживает его в своей власти, и той Бездной (Ничто), которая, по словам Кьеркегора, приводит его к «обмороку свободы». Для того чтобы освободиться от Необходимости, нужно преодолеть страх перед Ничто и совершить «движение веры». Трагедия человека в том, что до конца вырваться не удастся. Кроме Иова и Авраама, нет такого человека, который бы смог это совершить. Необходимость продолжает вла-

ствовать. Чем больше мы сражаемся с Необходимостью, тем сильнее убеждаемся, что бороться с ней бесполезно. С тех пор как первый человек вкусил запретный плод, что-то коренным образом изменилось в нашей экзистенции. Однако мы не должны прекращать борьбу с Необходимостью, становясь покорным ей. Такая позиция самому Шестову представляется невыносимо трагичной, будучи «гласом вопиющего в пустыне».

**И. Н. Морозова**

*г. Челябинск*

**Концепция возрождения отечественной философии С. С. Хоружего как творческая ревальвация исихазма (проблемы, перспективы)**

Константным лейтмотивом отечественного философствования в постсоветский период является далекий от однозначности поиск своего «я» (см.: *Барбанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности// Вопросы философии. 1991. № 8*). Вероятнее всего, крайностью было бы полагать, что содержанием этого процесса является полный и категорический отказ от наработанного после революции на советской почве потенциала. Как известно, были сложившиеся направления, школы и имена, не описываемые термином «вульгарный марксизм», который достаточно часто в последнее время бытовал в общих оценках отечественной философии «советского периода» (*Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1995. С. 172-189*). Кроме того, существовали и несогласные, идущие вспять общему движению, где – навязанному принудительным образом, где – ставшим убеждением. Не случайно поэтому с открытием мировоззренческих «шлюзов» в конце 80-х гг. страницы традиционных в нашей стране солидных философских журналов с устойчивой академической репутацией сплошь состояли из переводов – достоянием отечественной философской культуры становились многие, быв-

© И. Н. Морозова, 2000

шие прежде «под спудом» запретные имена не только западных, но и русских философов. За короткое время, прошедшее с тех пор, но достаточное для обретения «духовного скелета», уже зазвучали новые, самобытные голоса и проявились прежние, прежде бывшие неизвестными.

Поиск предельных, метафизических оснований нашего разорванного и многократно волонтаристски прерываемого бытия по-прежнему становится специфичен для отечественной философии. Неизбывный и извечный набор вопросов, начинающихся с самобытно-русского «что ?» опять возвращает нас на нашу историческую Родину – Русь, Россию. Можно ли каким-то образом уже предоставить какие-то оценки тому сложившемуся, вновь обретенному и вновь родившемуся на русской философской почве ? На наш взгляд, наиболее распространенной, «усередненной» позицией (а значит – и наиболее распространенной) в отечественном философствовании сегодня является поиск наиболее общих аксиологом бытия вне связи с какой-либо определенной религиозной платформой. Наиболее очевидно, (что вполне естественно) она проявляется в сочинениях философско-богословского характера целого ряда интересных авторов в среде деятелей Русской православной церкви.

Достаточно обособленно и специфично для позиции светского философа выглядит программа возрождения отечественной философии, представленная работами С. С. Хоружего. Ведущей темой его статейных и монографических работ вот уже на протяжении многих лет является исихазм, его традиции в отечественной духовной культуре, взаимосвязь философии и богословия. С. С. Хоружий – один из тех немногих авторов – субъектов современного отечественного философского сознания, которые еще в застойный его период писали «в стол», выражая иной, нетрадиционный тогда подход и неофициальную парадигму. Как пишет автор во введении к своей неопубликованной (и не предназначенной к изданию) статье 1975 г., «...текст вполне заслуживал своей непечатной участи, если бы... с тех пор разбираемые темы нашли, как должно, более серьезное и глубокое изучение. Но этого пока не случилось. Как и следовало ожидать, последние годы увидели огромную

волну интереса к русской религиозной мысли, но в этой волне, увы, почти незаметен какой-либо творческий элемент. Область оказалась в полном владении массовой публицистики, которая принялась вкривь и вкось склонять имена Бердяева, Флоренского, Соловьева».

Эти авторские ремарки к своему более раннему произведению заметно устарели. За последние годы процессы освоения отечественной религиозно-философской культуры, о чем свидетельствуют многочисленные конференции, поток религиозно-философских журналов, монографические исследования, приобрели креативность.

С. С. Хоружий еще в 70-х гг. рассматривал в качестве основы для развития современного философского процесса творческую встречу философии и православия. «Традиция русской религиозно-философской мысли, - с точки зрения С. С. Хоружего, - идущая от славянофилов и Вл. Соловьева... несомненно служит одним из основных духовных веяний, определяющих идейные процессы в русском самосознании» (*Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия*// Вопросы философии. 1991. № 5. С. 28).

Субъектом и духовным истоком данного процесса является Православие, как считает философ. Каким же образом может осуществиться эта творческая встреча Православия и философии на почве современной отечественной философской культуры «Существо, смысловое содержание философского процесса в России, - пишет С. С. Хоружий, - с необходимостью включает в себя освоение, проработку Православия в формах философского разума» (там же. С. 29). Автор склонен думать, что «... существо пути, пройденного русской философией в нашем веке, заключается... в том, что, капитально разработав и исчерпав потенции метафизики всеединства (а с нею и всей древней «панентеистической» парадигмы сущностной связи Бога и мира), религиозная мысль начала продвигаться к созданию философии синергии (отвечающей парадигме энергийной связи Бога и мира)» (*Хоружий С. С. После перерыва: пути русской философии*. СПб., 1994. С. 8).

Оговоримся сразу, что представленная С. С. Хоружим проблематика мистики православия имеет, с его точки зрения, не только историко-философский, но и актуально-методологический характер. В процессе развертывания основных категорий, характеризующих мистику исихазма, намечаются контуры креативной, на взгляд С. С. Хоружего, программы преобразования современной отечественной философии. Основной категорией, приобретшей особую актуальность и в более широком, чем мистика православия, контексте, является категория «энергия». Как известно, в православии человек «... может энергично соединяться с Богом» (там же. С. 265-266), что фиксируется таким понятием православной мистики как обожение. Те возможности, которые кроются в православной опытной антропологии, абсолютно чужды всякому догматизму.

Наиболее актуально ценным в программе преобразования отечественной философии С. С. Хоружего, на наш взгляд, является динамичное и системное исследование творческого потенциала православного дискурса. Возобновится ли религиозное философствование как устойчивая традиция в России, наступит ли органический синтез отечественной философии с вновь обретенными формами – вопрос, далекий от однозначных решений.

**Н. Д. Наумов**

*г. Нижневартовск*

### **Политическая судьба педологии**

Давно известна диалектическая связь философии и педагогики (см., например: *Гололобова Т. А., Емельянов Б. В., Наумов Н. Д. Русская философия как педагогика*. Екатеринбург, 1999). Эта связь обнаруживается на протяже-

© Н. Д. Наумов, 2000

нии всей истории философии и педагогики в России, в том числе и в XX в. В педагогике в послеоктябрьский период происходили те же процессы, что и в философии: она политизировалась, превращаясь в служанку марксистской идеологии, в ней прекращали действовать наработанные в прошлые века гуманистические традиции, ее политические судьбы как в зеркале повторяли политические судьбы отечественной философии. Особенно наглядно это видно на примере педологии.

Педология в конце XIX в. возникла на Западе (С. Холл, Э. Мейман, Э. Торндайк), а затем начала бурно развиваться в России как своеобразное научное течение, затрагивающее мировоззренческие проблемы философии, психологии, педагогики. Как наука о детях, своей задачей педология обозначила синтез различных научных дисциплин (психологии, возрастной физиологии, гигиены, невропатологии и др.), изучающих детей. Она предлагала изучать детей комплексно, как целое развивающееся единство, не только биологическое, но и социальное. Это был в определенном смысле смелый диалектический «прорыв» в изучении детей. Еще до 1917 г. в развитие педологии внесли огромный вклад известные русские ученые В. М. Бехтерев, А. П. Нечаев, П. Ф. Лесгафт, А. Ф. Лазурский и другие. В послеоктябрьский период развитие педагогики и педагогической психологии шло в течение полутора десятков лет под всевозрастающим влиянием педологии. Благодаря выдающимся отечественным философам и педагогам П. П. Блонскому, М. М. Рубенштейну, Л. С. Выготскому, педология приобрела стройную систему научных представлений, принципов и методов целостного изучения ребенка. Ее влияние в педагогике было огромным, что и подтвердил Первый съезд педологов (декабрь 1927-январь 1928), в работе которого приняли участие и выступали Н. К. Крупская, А. В. Луначарский, М. Н. Покровский, Н. А. Семашко. Каждый из них высоко оценил педагогическое значение педологии. Например, Н. К. Крупская говорила: «Уже то небольшое сделанное педологией в деле разработки методов обучения и образования показывает, какие тут имеются громадные перспективы, как значительно можно при применении

педологического подхода облегчить учебу, как много можно достигнуть в воспитательном отношении» (На путях к новой школе. 1928. № 1. С. 10). Аналогичную оценку давал педологии и А. В. Луначарский: «Чем сильнее будет смычка между педологией и педагогикой, чем скорее педология будет допущена к педагогической работе, к соприкосновению с педагогическим процессом, тем скорее она будет расти. Наша школьная сеть может приблизиться к действительно нормальной школьной сети в социалистическом марксистски-научно строящем свою культуру государстве, когда она будет насквозь проникнута сетью достаточно научно-подготовленных педологов» (Материалы I Всесоюзного педологического съезда. М., 1928. С. 17). С большим докладом на съезде выступил Н. И. Бухарин, поставивший задачу дальнейшего развития содержания, форм и методов педологии как синтеза научных знаний о ребенке. Оценка его доклада была высокой, один из журналов (Народный учитель. 1928. № 1/2) писал: «Огромная заслуга т. Бухарина, выступившего в дни закрытия съезда с глубоко содержательной речью, продолжавшейся более двух часов, заключается в том, что он своим авторитетным выступлением помог подытожить принципиально-дискуссионные вопросы съезда и сконструировать единую марксистскую платформу по основным педологическим вопросам... Девять дней съезд своими собственными усилиями взрыхлял и подготавливал почву, строил остов единой педологической платформы. Все девять дней... «стержнем съезда» был марксизм. Своим выступлением т. Бухарин помог (и крепко помог) готовую уже форму залить марксистским цементом» (цит. по: *Фрадкин Ф. А.* Педология: мифы и действительность. М., 1991. С. 24).

Казалось бы, перспектива развития педологии была светлой и она все более завоевывает свои научные позиции среди педагогов и психологов. Однако дни ее были сочтены. Дискуссии, проходившие в отечественной науке и философии в 20-е – начале 30-х гг., утверждение в них монополии марксистской идеологии, политические выводы, сделанные партией по итогам этих дискуссий (см.: *Квитка И. И.* Русская философия XX в. и политика. Тюмень,



1999; Колчинский Э. И. В поисках советского «союза» философии и биологии. СПб., 1999. и др.), предопределили судьбу педологии. Обнаруживается прямая связь между развитием отечественной философии и педологии, о чем говорят появившиеся в начале 30-х гг. в журнале «Педология» статьи. В одной из них говорилось: «Мы сейчас имеем развернутое наступление марксистско-ленинской теории на всех участках теоретического фронта – это наступление обостряет классовую борьбу на всех его участках, вызывает сопротивление антимарксистских течений. Отсюда необходимость жесточайшей борьбы со всяким извращением в области теории. На фронте науки классовый враг пытался проташить разными способами антиленинские теории: механицизм, меньшевистствующий идеализм и эклектизм. В педологии эти теории свили себе довольно прочное гнездо благодаря отсутствию бдительности и гнилому либерализму руководителей педологического фронта» (Педология. 1931. № 7/8. С. 145). С этого номера в журнале появляется раздел «Трибуна», и из номера в номер в нем публикуется критика «ошибок» известных отечественных педологов, покаянные «саморазоблачения» некоторых из них. Началось повсеместное искоренение педологии. Закрывались исследовательские институты и лаборатории педологии, ее печатные органы. Многие известные отечественные педологи скончались, не выдержав критики (Л. С. Выготский, А. Б. Залкинд, М. Я. Басов, С. С. Моложавый), другие были арестованы и погибли (среди них министр просвещения А. С. Бубнов), оставшиеся подверглись жесточайшей критике. Образчиком такой критики может служить статья М. Богомолова «О лженаучных, антимарксистских взглядах профессора Блонского», в которой автор писал: «Основываясь на буржуазных педологических выводах, Блонский в своих объемистых педологических «трудах» пытается доказать, что большое количество нездоровых, аномальных детей падает на семьи трудящихся; в этих утверждениях Блонский прямо опирается на буржуазных педологов, ратующих за право на образование только имущих классов. И подобные утверждения выдвигались Блонским против того класса, который в огне революции свергнул иго капиталистиче-

ской эксплуатации и который, будучи вооружен теорией марксизма-ленинизма, под руководством мудрого вождя трудящихся т. Сталина успешно построил бесклассовое социалистическое общество» (Начальная школа. 1937. № 3. С. 27-128).

Окончательный разгром педологии был закреплен постановлением ЦК ВКП(б) от 4 июля 1936 г. «О педологических извращениях в системе наркомпроса». С этого времени педология превратилась в «реакционную, буржуазную» лженауку и была поставлена в ряд с генетикой и кибернетикой (см.: *Штровский А.* «Лженаука № 1» в ретроспективе// Наука и жизнь. 1991. № 4; *Шварцман П. Л., Кузнецова И. В.* Педология// Репрессированная наука. Вып. 2. СПб., 1994).

**Т. В. Наумова**

*г. Екатеринбург*

### **Русское неокантианство конца XIX – начала XX в.**

Среди тревожных забот дня, среди массы других интересов, более неотложных, более настоячивых, приходится нам помнить Канта... каждый раз, когда совершается подобная философская тризна, и для самих участников ее, для их времени и поколения она является поводом к самоуглублению и критическому раздумью. Чествуя великих героев мысли, мы проверяем самих себя, свои дела и надежды.

*П. И. Новгородцев.* Кант как моралист

Россия XIX-XX вв. – страна, где случаются революции и войны, происходит ломка политических и экономических устоев, где ищутся новые основания для общественного сознания и самосознания человека.

Русская философия на рубеже веков – это большое разнообразие на-

правлений и школ. Интуитивизм Лосского, философия всеединства Вл. Соловьева и его последователей, русский марксизм, русский экзистенциализм (Иештов, Бердяев, Ильин), русский космизм. Было и русское неокантианство – направление, впитавшее в себя идеи Канта и его последователей.

Историки философии к русскому неокантианству относят учения А. И. Введенского, И. И. Лаппина, Г. И. Челпанова, С. И. Гессена, Г. Д. Гурвича, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степуна, П. И. Новгородцева (понятно, что такой ряд можно выстроить лишь условно). Представители русского неокантианства представляли петербургскую школу философской мысли.

Почему же учение Канта и его последователей стало так популярно в России в конце XIX-начале XX в. ? Во-первых, философия Канта и его последователей – это рационализм. Во-вторых, если разум лежит в основе всего, то все, что не укладывается в границы этого разума, просто отбрасывается как вымысел человека (как субъекта). В-третьих, исходя из первого и второго положения, человек должен познавать только категориями разума: и философия русских неокантианцев противопоставила эту «разумность» действительности. В-четвертых, философия Канта есть критическое обоснование реальности. И философия русских неокантианцев противопоставила эту «разумность» и этот критицизм и интуитивизм философии существования и русской религиозной философии.

Русские неокантианцы занимались проблемами логики и методологией философских наук, отвечали на вопросы, связанные с правом и государственным устройством, а также проблемами этики, эстетики, генезиса творчества.

Так, Александр Иванович Введенский, наиболее ортодоксальный русский последователь Канта, занимается вопросами логики. Через логику выстраиваются положения гносеологии, которая должна решить две задачи: во-первых, выработать критерии правильного мышления, во-вторых, эта гносеология (логика) должна создать основу для нравственного отношения. На-

до отметить, что для русского философа логика работает только с готовыми суждениями, которые соединены в виде посылок и выводов.

Ученик А. И. Введенского И. И. Лапшин разделял выводы своего учителя о логицизме, но вместе с тем пытался преодолеть взгляды о независимости форм мышления, его категориального аппарата от законов мышления. Лапшин пытается отыскать связь, в которой находятся законы мышления, категории, ощущения (чувственное содержание опыта), интуиция; доказывает, что законам мышления подвержены и интуиция и ощущения. Лапшин вводит понятие сплошного опыта, посредством которого доказывается взаимопроницаемость и «слитность» ощущений, а также форм созерцания и категорий.

Такой подход ставит учение Лапшина в оппозицию к европейскому неокантианству: баденской школе, обосновывающей разделение законов природы и законов истории, и марбургской школе, которая не принимала тезиса о выведении научного знания из структур сознания. Вообще, не есть ли учение Лапшина – преддверие феноменологической концепции в философии?

Г. И. Челпанов последовательным приверженцем философии Канта не был. Скорее, его интересовали философские системы немецких неокантианцев – Альберта Ланге и Германа Гельмгольца (физиологическое направление немецкого неокантианства). Большое внимание уделял проблеме взаимосвязи философии и психологии: «...Следует отличать частные психологические исследования, которые производятся в физиологии, психиатрии, в зоологии и т. п. от психологии, приводящей в систему эти отрывочные знания. Эту последнюю психологию следует считать психологией в собственном смысле. Это именно и есть психология теоретическая, общая или философская. Она исследует основные законы духа. Ее следует называть философской потому, что ее предмет может быть исследуем только лишь при помощи философски обрабатываемых понятий (Челпанов Г. И. Об отношении психологии к философии// Вопросы философии и психологии. 1907. Кн. 4. Стр. 321).

Л. М. Лопатин рассматривает практическую философию Канта, ее нравственный аспект. Но нравственность для русского философа – это не только нравственные законы, которые выдвигает Кант, не просто то, что имеет ценностное значение, это и действия человека. А значит, его ощущения и чувства.

Учение Канта было популярно среди мыслителей, которые занимались проблемами права и государственного устройства.

П. И. Новгородцев выдвигает тезис о том, что на любого писателя, мыслителя влияет как его время, в котором он живет, так и ряд традиций, идущих от различных эпох. Для Новгородцева кантовская философия права – это формализм, двойственность практики и теории. Но эта двойственность есть основание для идеи естественного права.

С. И. Гессена интересовала проблема связи рационального и иррационального знания. Вводится понятие «мистицизм». Мистицизм (или мистическая метафизика) нарушает границы философско-культурных областей; находится в области иррационального переживания.

Ф. А. Степуна интересовал культурологический аспект приложения неокантианских идей. Свое учение русский философ назвал «философией абсолютного». Основная идея этого учения заключалась в том, что философствующий дух должен основываться на достижениях человечества как художественного, так и религиозного характера.

Д. А. Ольшанский

г. Екатеринбург

### Антропотеологическая ориентация русской мысли

Пребудьте во Мне, и Я в вас.

Как ветвь не может приносить плода сама собою,  
если не будет на лозе: так и вы, если не будете во Мне.

*Ин. 15, 4*

Религия есть выражение тайны человеческой природы,  
отображение загадочности человеческого существа.

*Вик. Несмелов*

Говоря о национальных особенностях русской философии, нельзя не остановиться на том аспекте, что русская мысль противоречит многим принципам схоластико-рационалистической традиции философствования, сложившейся в Европе, в этом смысле русскую философскую традицию нельзя воспринимать и анализировать в полной мере как науку философию в западно-европейском понимании, связанном прежде всего с греческой и немецкой традициями. Подобное отношение к русской традиции в философии сложилось по нескольким причинам.

Прежде всего потому, что мыслители России выступали в большей своей части как продолжатели и последователи, а также как исследователи европейской философии, в частности античной греческой традиции (В. И. Иванов, А. Ф. Лосев), средневековой этической мысли (П. А. Флоренский) и немецкой классической философии (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский). «Русская философия в основной своей тенденции продолжает великие философские традиции прошлого, греческие и германские, в ней жив ещё дух Платона и дух классического германского идеализма» (*Бердяев Н. А. Философская истина и интеллигентская правда. Свердловск, 1991. С. 21*). Однако это положение не отрицает наличия оригинальных мыслителей, тем и методов фило-

© Д. А. Ольшанский, 2000

софствования, но говорит лишь о том, что русская мысль во многом формировалась как мысль комментаторская, исследовательская, ориентированная более не на обособление, а на диалог с традицией Запада. Не означает это и некой научной несостоятельности, напротив, продолжая традиции европейской философии, наполняя её новым содержанием и исключительно особым методом философствования, не просто заимствуя категориальный аппарат и систему, а вступая в диалог, в котором только и возможно творчество, не копируя и не повторяя, но осмысляя и анализируя традиции западной философии, мыслители России создали собственное теоретико-философское пространство, ставшее не только уникальным явлением русской культуры, но и занявшее своё место в истории развития человеческой мысли. «Она [философия] является законной наследницей и очень важным этапом развития европейской философской мысли» (Сабиров В. III. Русская идея спасения: (Жизнь и смерть в русской философии). СПб., 1995. С. 5).

Другой стороной является национальная составляющая русской мысли, определённая в первую очередь православной верой России и национальными особенностями русского народа, именно та сторона, которая и даёт право называться этой традиции национальной русской традицией. «Она была подготовлена многовековым опытом духовного развития русского народа. Её предпосылки можно обнаружить в философах древнерусской литературы, писаниях и преданиях святых отцов, в православной религиозности в целом», – пишет В. III. Сабиров (там же. С. 4).

Говоря об особенностях русской мысли, А. С. Атманских пишет: «Фундаментальное отличие русской философии заключается отнюдь не в проблематике (это лишь сфера проявления), а в исходной установке мироотношения, которая, возобновляясь, и составляет традицию. Эта исходная установка может быть определена как “вне-теоретичность” (а иногда и “до-теоретичность”, “не-теоретичность” и даже “анти-теоретичность»» (Атманских А. С. Философия в России: диалог двух традиций. Екатеринбург, 1998. С. 5). Подобные характеристики весьма распространены, как в среде истори-

ков философии мнение о том, что русская философия не тяготеет к академизму и структурности (именно в этом смысле не может называться европейской философией), а стремится к дискурсивному мышлению, номинализму и экзистенциализму.

Этим стремлением, видимо, и определена тяга русской философии к литературе, искусству, где и может в полной мере реализоваться свободное творческое начало, не ограниченное рамками научности и академизма.

Однако не следует противопоставлять национальный характер русской традиции и её универсальное значение для мировой философии. Своеобразное наследование, о котором говорилось выше, неотделимо и является закономерным этапом формирования любой национальной мысли. В сочетании опыта европейской мысли с «опытом духовного развития русского народа» рождается феномен универсального значения – феномен русской мысли.

Действительная проблема состоит в том, что не всегда достигается единство философского мировоззрения. Видимо, религиозный характер мысли, всегда мысли дихотомичной, что характерно для апофатического русского богословия, определяет противоречивость и разнонаправленность философской мысли России. Русской философии присущи такие черты, как «жажда целостного мирозерцания, органического слияние истины и добра, знания и веры» (*Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 22*).

В рамках богословия, где со времён Тертуллиана, провозгласившего противостояние разума и веры («Верую, потому что абсурдно»), эти проблемы не разрешимы. В немецкой классической философии, однако, снимается это противоречие, когда Гегель формулирует идею о том, что вера в Бога есть абсолютное знание Бога. Таким образом, в области религиозной мысли снимаются все означенные противоречия и достигается единство «истины и добра, знания и веры», так как все эти категории сходятся в Высшем абсолюте.

Все противоречия и оппозиции сходятся в Божественном Абсолюте, последний же при этом никак не проигрывает. Все минимумы и максимумы



сходятся в Абсолюте, и, собственно, через указание этих противоречий, выраженное в символах, через дихотомичность, но не логическим анализом и рациональным мышлением, а исключительно иррационально, мистически и символически может быть понят этот Абсолют. «Религиозное познание символично. Оно не может выразить религиозную истину в рациональных понятиях. Для ума истина антиномична. Догматы суть символы» (Сабиров В. Ш. Указ. соч. С. 5).

Однако не только этим стремлением к целостности, которое обретается только в теологии, но и самим историческим родством русской философии с православием и национальным характером народа следует объяснять её теологическую ориентацию. «Русская философия возникла как реакция на господствовавшие в западной мысли рационализм и идеализм спекулятивной философии, эмпиризм позитивизма, утопизм марксизма и индивидуалистическое бунтарство ницшеанства» (там же). Ориентируясь на диалогическое взаимодействие с Западом не только на уровне тематики, но также на уровне традиции, русская мысль стала «антирационалистической философией с глубокой и чуткой метафизической традицией» (там же).

Подобное определение не следует понимать как позицию, отрицающую разум, так же как и положение об антиакадемических тенденциях русской мысли ещё не говорит о её ненаучности. «Вне-теоретическое мироотношение безразлично к теории как завершённой (поэтому – достаточно жёсткой) и внутренне непротиворечивой знаковой системе. Такая “вне-теоретическая” установка вовсе не отрицает разум и рассудок, не сводится к негативному иррационализму. Напротив! Разум европейского рационализма должен быть не отвергнут, а преодолен, - в пользу Логоса, синтезирующего вопиющие противоположности разума и веры» (Атманских А. С. Указ. соч. С. 6). Таким образом, эта внетеоретичность, или, скорее, сверхтеоретичность, также наделяется религиозным смыслом. Если для западной мысли разум божествен сам по себе и только путём разумного восхождения возможно приближение к Богу, что вписывается в рамки традиции катафатического богословия, то

православной мысли, мысли апофатической, характерно стремление к мистическому переживанию, проживанию и даже со-переживанию, но не пониманию Бога.

В этом смысле русская философия есть философия жизни. По законам науки исследование возможно только тогда, когда происходит отделение и известное противопоставление субъекта и объекта, определение границ объекта исследования. Познание, таким образом, невозможно без отчуждения (*distantiation*) объекта от субъекта. Вольно или невольно исследователь вынужден подходить к «мёртвому» объекту, вырванному из контекста окружающей его среды и явлений, взятому вне времени. Целью же такого подхода становится построение моделей, основанных на опыте.

Проблема любого философского анализа состоит в том, что подобный разумный анализ «мёртвой» структуры не будет являться объективным. Вл. Соловьёв пишет: «Обособляя познающий субъект и безусловно противопоставляя его познаемому, мы теряем возможность истинного познания» (*Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 696*). Обращаясь не к самой вещи, а лишь к собственному представлению об этой вещи и опираясь на описанный выше метод, учёный в итоге делает ошибочные выводы, подменяя объективность субъективным представлением о ней. Таким образом, исчезает как объект познания, так и его субъект. «Противопоставление познающего субъекта объекту познания ведёт к уничтожению бытия как субъекта, так и объекта» (*Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание// Бердяев Н. А. О русской философии. Свердловск, 1991. С. 20*).

Человеческий разум вообще неспособен «выйти из своих пределов», продолжая мыслить по принципу, сформулированному Р. Декартом: «*Cogito me cogitare*» («Я мыслю о своём мышлении»), что также закрепилось в понятии рефлексии (*re-flexio*) как постоянного возвращения к основанию собственного мышления. Таким образом, мысль человеческая, отчуждающая объекты внешнего мира (отделяя «я» от «другого») и стремящаяся к познанию, тем самым «обманывает» себя, наблюдая лишь то, что хочет созерцать, но не

то, что есть, и размышляя лишь о том, что есть сама эта мысль. Мысль человека всегда есть мысль о собственной мысли, постоянное возвращение к истокам.

Познание невозможно без разделения познаваемого и познающего, без дистанцирования от объекта познания, без отчуждения мира от человека и человека из мира. Отчуждение прерывает эту связь «я-ты», в которой, по мнению Бубера, только и возможно существование самого «я», вырывает человека из мира, заставляя его рефлексировать по отношению к миру, но не пребывать в мире. Мыслящий человек обречён на использование установки «иметь» (в трактовке Фромма), установки покоряющей, властной. Он не может «быть» в мире, но обречён оставаться по отношению к нему, отчуждённым, одиноким.

Отсюда происходит понимание человека как одинокого существа, заброшенного в мир, подобно песчинке, если говорить словами М. Хайдеггера. Это понимание человека рождается философией французского экзистенциализма. Человек описывается как чужой, посторонний, по словам А. Камю, в этом мире, мире, где нет ничего постоянного, где всё изменяется каждую минуту, где непрерывный и бесконечный поток уносит с собой сам смысл вещей и саму ценность человеческой жизни. И в этом потоке сам человек становится полностью пронизуем, лишаясь всего постоянного и определённого, своих социальных и индивидуальных детерминант, теряется, утрачивает свою самость.

Русская философия ориентируется не на подобное аналитическое познание мира, но на бытие в мире. Выражаясь словами В. В. Розанова, «боль жизни гораздо могущественнее интереса к жизни» (*Розанов В. В. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 204*). Русская философия стремится к пребыванию, к жизни в мире, основанном на неразрывной связи «я-ты», на диалоге с миром, а не на рациональном познании мира, основанном на отчуждении. Русская философия «рождена болью жизни: смертью и страданиями человеческими, через которые проходят все живущие на земле» (*Сабиров В. III. Указ. соч. С. 6*).

Более точным было бы слово «со-страдание», основанное на соборном переживании, наполненное религиозным смыслом. Цель, которую преследует русская философия, не состоит в познании истины, но в том, чтобы «понять мир, принять его и, если угодно, примириться с ним в определённых пределах, руководствуясь заповедями Христа» (там же. С. 7).

Подобное принятие и примирение с миром возможно также через диалогическое взаимодействие и неотделимо от проблемы человека. «Познание нельзя противопоставлять бытию. Познание есть событие (точнее, со-бытие. – Д. О.) внутри бытия. Познание имманентно бытию, а не бытие имманентно познанию. Познание есть отражение бытия в познаваемом субъекте» (Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 20).

Характеризуя особенности русской философии, А. Ф. Лосев пишет: «Основание западноевропейской философии – *ratio*. Русская философская мысль, развившаяся на основе грекоправославных представлений, в свою очередь во многом заимствованных у античности, кладёт в основу всего Логос. *Ratio* есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божественен» (Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 215). В русской мысли, таким образом, преобладает не аналитическое, а дискурсивное начало.

Истина, которая в рамках религиозной философии понимается как Божественное откровение, достигается не в ходе анализа, но даётся в опыте. «Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волонтаристично» (Сабиров В. Ш. Указ. соч. С. 8). Истина даётся в откровении, в со-переживании человека и Бога, в их диалоге. Приобщение к Логосу в этом случае и есть жизнь: «акт познания Логоса есть акт жизни, акт самого бытия» (там же).

Познание является не просто приобщением к Логосу, но также диалогом, то есть не только вопрошанием, замыкающимся в рамках собственного разума, но и метафизической попыткой выхода за пределы *ratio*, попыткой

получить Божественное откровение. Мысль человека всегда возвращает его к основаниям собственного мышления, как говорилось выше, мысль есть всегда мысль о мысли. Но только мистическим способом можно преодолеть границы собственного разума, преодолеть границы своей телесной сущности, выйти за пределы «я». Подобное преодоление «я» возможно только через диалог-проникновение (Innewerden), описанный Бубером, диалог с Богом.

Проникновение подразумевает полное разрушение объектно-субъектных отношений, абсолютное уничтожение всяких границ, слияние диалогизирующих «я» и «ты», уничтожение языка. В диалоге проникновения не существует таких понятий, как информация; установка и сама дифференциация «я» и «ты» не существуют. Информационная система, вступающая в диалог проникновения, не имеет никакой рациональной цели или показаний для диалога, но просто приходит к слиянию и полному растворению «я» в «ты» и «ты» в «я». Диалог проходит на безоценочном и беспредметном уровне, а сам диалогический процесс достигает предельной условности – вообще не происходит разграничения информационных полей диалогизирующих информационных систем.

Только в открытости, в диалоге может реализоваться свобода человека. «Только в общении, во взаимодействии человека с человеком раскрывается и “человек в человеке”, как для других, так и для самого себя» (*Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 294*). Только в диалоге может быть понята собственная индивидуальность, реализован творческий потенциал, достигнут уровень религиозного откровения. Именно через творчество, по мнению Н. О. Лосского, через общение достигается абсолютная полнота бытия. «Тварные ограниченные существа могут достигнуть абсолютной полноты бытия, не иначе как взаимно восполняя свои творческие деятельности, следовательно принимая живое участие в жизни друг друга и прежде всего в жизни Божией» (*Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 54*).

Только через это стремление к «ты», к Богу, безоценочное, внетерриториальное и внерационалистическое пребывание, а не познание, через диалог и

возможен этот метафизический выход за пределы «я», а именно обожение. Подобное стремление весьма естественно. «Отсюда следует, что человек стремится к абсолютной полноте бытия, задаётся целью ни более ни менее как подняться на ступень Божественного бытия» (там же. С. 48-49).

Вместе с тем это стремление к «ты» никогда не будет реализовано, «ты» никогда не будет достигнуто, ибо вера есть постоянный путь, который никогда не может быть пройден. И именно в религиозном общении встречаются лик человека и лик Бога.

В силу того что человек наделён свободой, способен творить, он не может быть подчинён чему-то или кому-то, он является уникальным феноменом бытия. «Личность не может быть частью чего-то: она есть единое целое, она состоятельна обществу, природе и Богу» (Бердяев Н. А. Указ. соч. С. 21).

Это стремление выхода за рамки «я» всегда будет направлено к Богу как равному. Мистическое стремление преодоления «я» также есть стремление выхода из границ мира физического, так как есть явление метафизическое. Поиск «ты» направлен не в физический мир, а в сакральный, так как Бог не есть в мире, если следовать теории Бл. Августина; Он лишь является в мире, последний же есть сочетание явлений Бога, сочетание теофоний.

Дело даже не столько в том, что Бог нуждается в человеке, точно так же как и человек нуждается в Боге, как пишет об этом Н. Бердяев (Бог как абсолютная субстанция не может ни в чём нуждаться), сколько в том, что проблема Бога всегда задаётся как проблема веры, а значит, проблема верующего, как и проблема человека, ставится в русской философии всегда как проблема человека в его отношении к другому человеку, в его отношении к творчеству, отношению к разуму и к Богу с дальнейшим развитием этой проблематики в учении о Богочеловечестве. «Поставить проблему человека – это значит в то же время поставить проблему свободы, творчества, личности, духа и истории» (там же). Антропология, таким образом, неотделима как от философии вообще, так и от теологии, и теология немыслима без антропологического фактора.

Любая мысль есть мысль человеческая, поэтому проблема знания и смысла неотделима от проблемы человека, так же как немислима и без участия Бога. «Именно в человеческом существовании раскрывается смысл бытия. Бытие раскрывается через субъект, а не через объект. Поэтому философия с необходимостью антропологична и антропоцентрична» (там же).

Дихотомичность отношений Бога и человека состоит в том, что не определено и не доказано (и в принципе не может быть определено и доказано), а следовательно, зиждется лишь на вере или мнении исследователя, что явно не может быть достаточным основанием для научного расследования: создал ли Бог человека, а следовательно, Бог является трансцендентным по отношению к человеку, и результатом такой установки должна стать теология, либо, напротив, человек создал Бога в своём мышлении и Бог является имманентным человеку, есть плод человеческого разума, который наделяется самим человеком определёнными функциями руководства над ним, в этом случае проблема взаимоотношений человека и Бога должна перейти в разряд психологических проблем.

Несмотря на то, что мы не можем доказать, что первично: Бог или человек, - тем не менее мы можем говорить о их взаимодействии, которое осуществляется путём мистического проникновения (Innewerden), через религиозный диалог, отрицающий методы рационального познания. Религия же осуществляет это живое общение. «Религия есть связь между Богом и человеком. Бог рождается в человеке, и человек рождается в Боге. Бог ждёт от человека творческого и свободного ответа. С этим связана тайна Богочеловечества, единства и двойственности» (там же. С. 23). В этом общении реализуется творческий потенциал человека, его свобода, возникает явление Богочеловека.

Обожение не является слиянием Бога и человека, но «оставаясь до конца отличным от Бога, тварное существо может удостоиться тесного союза с Богом, благодаря которому все деятельности его будут осуществляться в интимной связи с Божественной жизнью, и, таким образом, оно будет активно

соучаствовать в абсолютной полноте бытия» (Лосский Н. О. Указ. соч. С. 52). Именно в результате обожения соединяются человек и Бог, однако это не означает разрушения личности. Используя метафору Иоанна Скотта Эриугены, можно сказать, что раскалённое в огне железо делается огнём, но при этом не перестаёт быть железом, так и человек, соединяясь с Богом, становится Богом, но при этом продолжает оставаться человеком. Для подобного проникновения люди «должны быть относительно самостоятельны, относительно независимы от Бога, а с другой стороны, способны вступать в тесную связь с Ним» (там же). Ведущим же условием такого обожения является открытость человека Богу, которая реализуется в религии.

**М. П. Пастернак**  
*г. Нижневартовск*

### **Иван Александрович Ильин**

Иван Александрович Ильин родился в Москве 9 апреля 1882 г. Закончил с золотой медалью Московскую классическую гимназию. В 1901 г. поступил на юридический факультет Московского университета.

В 1909 г. И. А. Ильин сдал магистерские экзамены и после двух пробных лекций был утвержден в звании приват-доцента при юридическом факультете.

Магистерскую диссертацию – монографию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» И. А. Ильин защитил в 1918 г. За нее Совет Московского университета присуждает ему одновременно магистерскую и докторскую ученые степени. Эта книга считается одним из трех самых значительных исследований о Гегеле. Философ участвует в общественной деятельности как член Московского психологического общества, весной

© М. П. Пастернак, 2000



1922 г. на заседании Московского юридического общества Ильин выступил с докладом «О задачах правоповедения в России», в котором дал характеристику утверждающегося социалистического строя как несущего «деспотию национализма».

В эмигрантский период И. А. Ильин много сил отдает разработке «белой идеи», вооруженной защите православной веры и христианских ценностей.

Философские и социально-политические труды Ильина, его публицистика, а ему принадлежит свыше 300 работ, по общему признанию как сподвижников, так и недругов определили особое место философа в истории русской общественной мысли.

Как писал П. Б. Струве, «формально – юрист, он по существу философ, то есть мыслитель, а по форме – изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова... Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет своим лицом, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким во всех смыслах» (*Струве П. Б. Дневник политика: О брошюре И. А. Ильина и о нем самом// Возрождение. 1926. № 478*).

Скончался И. А. Ильин 21 декабря 1954 г. в Цюрихе.

Ильин подчеркивал, что главное дело философа – не выдумывание системы, а предметное созерцание и мышление. Если предмет представляет какую-нибудь систему, то философия верно изобразит ее, а если он – бессвязная совокупность составляющих элементов, то это обнаружится в его предметной философии. «Исследуемый философ не смеет повелевать предмету; он не смеет и искать его в своем изображении» (*Ильин И. А. Что есть философия?// Ильин И. А. Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 101*). Предмет философствования может быть различным: мир, природа, история, дух, искусство. Но в любом случае мы должны исходить из опытного описания исследуемого предмета в его единичных обнаружениях, в его объективной реальности. По Ильину, философия – это прежде всего опытная наука. Философия вырастает из духовного опыта, из опытного акта. Подобно тому как

человек, желающий исследовать добродетель, должен прежде всего сам жить ею, так и «философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен реально опытно переживать его и тем самым осуществлять его», «он должен превратить свою душу и свою жизнь в орган своего предметного опыта. Только ставши сам орудием духа, он сможет испытать и познать сущность духа» (там же. С. 106-107). Это и есть «метод» философа. «Основное правило этого пути гласит так: сначала – быть, потом действовать и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного и даже мучительного делания – философствовать» (*Ильин И. А. Философия Гегеля...* Т. 1. С. 173).

Философия И. А. Ильина – религиозная философия, она «есть адекватное понятие абсолютного Предмета» (*Ильин И. А. Религиозный смысл философии.* М., 1956. Т. 2. С. 326). Другое дело, что религиозна весьма своеобразно – внешне. Многие объясняют его утверждение, что «философия по содержанию своему есть религия» (*Ильин И. А. Что есть философия...* С. 104). Философ этой проблеме посвящает специальную работу – «Религиозный смысл философии», в которой выясняет проблему соотношения Бога и божественного. Они совпадают: божественное, открывающееся в мире, и есть полнота Бога, Абсолюта.

Свое место среди философских дисциплин занимает этика, исследующая нравственность, добродетель, добро. Она требует от философа наличия нравственного опыта, поскольку нельзя только теоретически рассуждать о любви, долге и т. п. Философ нравственную ситуацию должен пережить, нравственному опыту должен отдать свою личность, свою любовь, деяния, страсть, жизненную силу, успех, судьбу: «Он должен предстать перед своей совестью, он должен предаться ей и деятельно захитить из нее; осуществляя эти деяния, он должен увидеть перед собой угрозу для жизни, взглянуть в глаза смерти и преодолеть свой страх смерти... Он должен пережить в собственном опыте дивную, сковывающую и освобождающую, укореняющую и очистительную силу совестного акта ...только тому, кто переживает это все, и

другое, связанное с этим, – только ему откроется нравственное измерение вещей и людей, только он поймет предмет этики» (там же).

Эстетика также не может исходить из субъективного вкуса исследователя. «Искусство, – по Ильину, – есть возвышенное служение человеческому духу и чистая радость Божественному. Поэтому исследование искусства, осуществляемое философом, предполагает долгую аскетическую работу над своим собственным вкусом, который должен быть облагорожен; оно предполагает далее чуткое религиозное сердце и целую культуру вчувствования и созерцающей мысли» (Ильин И. А. Наши задачи// Юность. 1990. № 8. С. 70).

И. А. Ильин призывает русскую философию пересмотреть свое призвание, предмет и метод в свете блужданий и кружений русской мысли. Она должна отказаться от подражания иностранной философии, должна обратиться к глубинам национального духовного опыта, стать «убедительным и драгоценным исследованием духа и духовности».

Значительное место в философских взглядах И. А. Ильина занимает учение о культуре. В своей книге «Основы христианской культуры» он противопоставляет христианскую и нехристианскую культуры. В последнее столетие нехристианская, светская, культура завоевала ключевые позиции. Это стало возможным в силу секуляризации культуры, начавшейся в эпоху Возрождения. Человечество сегодня идет за материалистической наукой, за светской государственностью, влечется приобретательскими инстинктами и хозяйственными законами, далекими от основ христианской культуры.

О свободе И. А. Ильин писал неоднократно, исследуя различные ее аспекты. В частности, в небольшой статье «Обоснование свободы» он утверждал, что человеку подобает свобода в силу двух оснований: 1) в силу того, что есть живой организм; 2) в силу того, что он есть живой дух. Живой организм есть самостоятельное существо, со своею внутренней, таинственной самодеятельностью и особым жизненным инстинктом... В этом и состоит естественная свобода Человека: он от природы самодеятелен, он строит себя сам – в здоровье и в болезни, в потребностях и отвращениях, в питании и в

труде, в любви и размножении. Его инстинкту присуща внутренняя целесообразность, которую необходимо признавать, поощрять, духовно воспитывать (дисциплина) и устраивать в свободе. Заменить эту самостоятельность ничем.

Но человек есть не только живой организм. Он есть живой дух. Духу же подобает свобода веры и любви, созерцаний, убеждений и творчества. Дух есть живая личность, ответственная перед Богом и отвечающая за себя перед другими людьми, – за свои верования и воззрения, за свое делание и неделание. А ответственность предполагает свободу.

Как истинный патриот России, И.А. Ильин не мог не думать о путях ее возрождения. В работах «О путях России», «Путь духовного возрождения» он исследует возможность выхода России из социального и духовного кризиса. Он считал, что «кризис, приведший Россию к кораблекрушению, унижению, мученичеству и вымиранию, был в основе своей не просто политический и не только хозяйственный, но и духовный... Но каждому народу даются духовные силы именно для того, чтобы преодолеть эти трудности и творчески справляться с ними, не впадая в разложения и не отдавая себя на соблазн силам зла...» (там же. С. 71). И. А. Ильин пишет: «Ясно: вся духовная культура, в своих священных основах требует от нас исследования и новых национально-русских ответов... И нашему народу предстоит встать из своего долгого унижения: покаяться в своих соблазнах и в своем падшем, неизмеримо величайшем, чем-то, о котором взывал некогда Хомяков; вновь утвердить свой национальный духовный лик и заткать новую ткань новой жизни. Это будет делом нескольких поколений; но оно будет осуществлено и достигнуто» (там же. С. 72).

**Интуитивизм в традиции русской философии всеединства**

Русская философия всеединства подарила миру уникальную гносеологическую систему – систему интуитивизма. Её создателем следует считать Николая Онуфриевича Лосского, который написал фундаментальный труд «Обоснование интуитивизма». Этот труд по праву можно считать основой гносеологии всеединства.

Интуитивизм – это своего рода отказ от самодовлеющего «я», жаждущего определять собой всю мировую действительность, весь окружающий мир «не-я»; это вынесение центра познавательной деятельности за пределы познающего субъекта.

На вопрос, что мы можем знать, Лосский ответил однозначно: *мы можем знать объект своего знания*. Объект знания имманентен знанию и одновременно трансцендентен «я», т. е. субъекту знания. Само знание, таким образом, существует между миром «я» и миром «не-я», оно транссубъективно и обеспечивает внутри себя выход «я» за свои пределы. Акт этого выхода и есть *интуиция* – основание и первопричина возможности любого знания: «Нет ничего логически предшествующего интуиции философа» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 1989. С. 285).

«В процессе познания внешнего мира объект трансцендентен в отношении к познающему я, но, несмотря на это, он остаётся имманентным самому процессу знания; следовательно, знание о внешнем мире есть процесс, одною своею стороною разыгрывающийся в мире не-я (материал знания), а другою стороною совершающийся в мире я (внимание и сравнение)... Мы будем называть это непосредственное сознание внешнего мира термином *интуиция*, а также термином *мистическое восприятие*» (Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. М., 1991. С. 85).

© Н. А. Подзолкова, 2000

Всё это можно изобразить следующим образом (рис. 1).

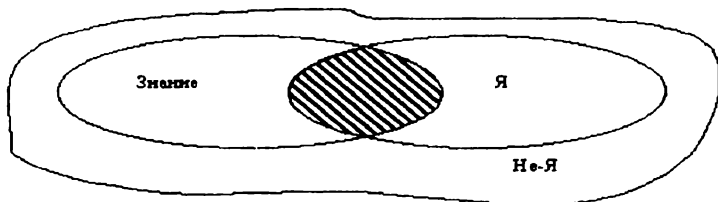


Рис. 1

Здесь область пересечения мира «не-я» и знания дают нам специфическую сферу реальности, которая есть не что иное, как *материя знания*, т. е. имманентизированная часть объекта, которую мы непосредственно познаём при помощи «я».

Именно вокруг этой реальности идут непрестанные бои в истории философии. Западноевропейская мысль непременно хочет задавать эту реальность только в координатах самого познающего субъекта, т. е. «я». Ключевая же идея русской философии всеединства в том, чтобы *с помощью материи знания как можно глубже объективировать само «я»*, вывести его из ограниченного поля самости в живой мир непосредственного усмотрения глубинных связей между сущими объектами (рис. 2).

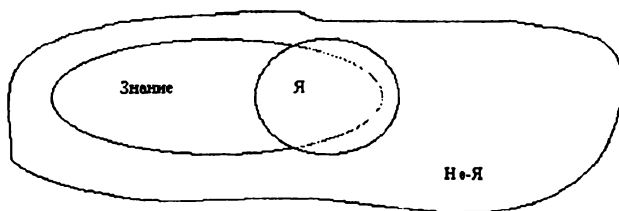


Рис. 2

В качестве объекта знания выступает непосредственно *сам объект в том виде, в каком он нам даётся в интуиции*. В пределе, т. е. в абсолютном знании, разница между самим объектом и объектом знания снимается (рис. 3).

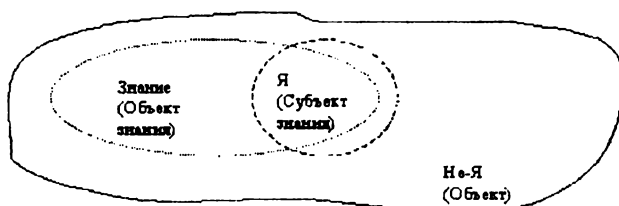


Рис. 3

Конечно, в человеческом познании исчезновение границы между объектом вообще и объектом знания невозможно. «Давущий не может совпадать с даваемым. Этот избыток по самому своему существу выходит за пределы всякого «содержания понятия» — ибо есть не содержимое, а содержащее», - писал С. Л. Франк (*Франк С. Л. Непостижимое. М., 1990. С. 223*). Непознаваемое «целое» всегда останется запредельным уже хотя бы потому, что никак не может получиться суммированием разрозненных познавательных актов. «В этом ряду каждая новая ступень есть более сложное целое, инородное и высшее в сравнении с предыдущей ступенью: оно способно порождать низшую ступень, но не может быть получено из низшего целого путём суммирования» (*Лосский Н. О. Мир как органическое целое// Лосский Н. О. Указ. соч. С. 382*).

Но речь идёт лишь о временном состоянии познавательной способности человека, не освоившей ещё процедуры цельного знания, не вышедшей на уровень органического мышления. «Так как нам совершенно ничего не известно об относительном возрасте человечества, то мы не имеем права отрицать, что его предполагаемая неспособность к метафизическому познанию (в данном контексте речь идет о познании трансцендентного истинно-сущего. – Н. П.) может быть того же рода, как неспособность говорить у трёхмесячного ребёнка» (*Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания// Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 209*).

Мы знаем, что более совершенное состояние не достигается из менее совершенного путём последовательности некоторого количества несовершенных актов. «Качественный скачок» требует двунаправленного движения: стремления к единству со стороны несовершенного мира и эманации абсолютного Центра в мир дробных, изолированных существ. Поэтому, если мы утверждаем материю знания как *непосредственно данный нам мир не-я*, возникает вопрос о процедуре самого давания. Кем, как и когда открывается человеку мир истинно-сущего?

«Так как умственное созерцание или непосредственное познание идей не есть для человека состояние обычное и вместе с тем несколько не зависит от его воли, ибо не всякому и не всегда даётся пища богов, то спрашивается: какая *деятельная причина* приводит человека в возможность созерцать сущие идеи?... Действие на нас идеальных существ, производящее в нас умосозерцательное познание (и творчество) их идеальных форм и идей, называется *вдохновением*... Итак, вообще говоря, действующее или непосредственно определяющее начало истинно философского познания есть вдохновение» (там же. С.207).

Так открывается смысл софийности познания. Ведь София и есть то идеальное существо, причастное Божественному центру, которое *непосредственно* открывает человеку сферы сущего всеединства. Нашим дополнением к Соловьёву будет лишь то, что София является вдохновением *не только для человека, но также и для Бога*. Её сущность и есть Вдохновение.

По-своему русская мысль о всеединстве близка восточной идее нирваны, осуществляющей познавательный акт, погасив огонь человеческого самосознания. Также близок по духу русскому интуитивизму и западный мистицизм, достигающий ослепительных высот всеведения в полной отрешённости от индивидуальной воли субъекта. Но разница в том, что *качественное преобразование материи знания есть именно дело «я»*, результат его сознательных и целенаправленных усилий, творческий акт человека, вдохновлённого Софией.



Важно понять мысль Н. О. Лосского, который, завершая «Обоснование интуитивизма», писал: «Поскольку познавательной деятельности мы отводим такую ограниченную, нетворческую роль и весь материал считаем данным в непосредственных переживаниях, наша теория знания имеет характер эмпиризма. Познавательную деятельность как таковую она считает наименее творческого, наиболее опирающуюся на пассивно воспринятые данные и в этой пассивности видит важнейшее условие приобретения адекватного знания о мире» (Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма... С. 334).

Здесь «наименее творческая деятельность» является синонимом деятельности, *наименее отчуждённой от своего естественного центра*. Выходя в мир «не-я», т. е. интуитивно схватывая данность самого объекта процессу познания, мы должны привести в объект познания как можно меньше субъективности, самости. Очевидно, что это и есть залог успеха. Мы должны твёрдо верить, что объект существует сам по себе, независимо от нас, существует именно так, как хочет существовать, а значит, задача *уловить это хотение*, а не навязать объекту частицу своего бытия. *Но именно этот акт отречения от своего «я» и требует творческой активности*. Чем более наши усилия будут направлены вовне, тем тоньше будет становиться граница между субъектом и объектом, тем ближе подойдём мы к их полному тождеству в истине, к объективации всемирной сущности, тем меньше останется нашего существования на долю самости и больше – на долю истинного дела «я».

Ю. Г. Полегаева

г. Екатеринбург

**«Философия имени» А. Лосева как феномен отечественной культуры**

(Постструктуралистский аспект)

Можно рассмотреть организацию феноменологического дискурса Лосе-

© Ю. Г. Полегаева, 2000

ва в «Философии имени» исходя из внешних, исторических, составляющих, которые могут быть ее опорой. Смысл или символическое «существует только в мгновенном, неделимом контексте данной мысли» (Библер).

Феноменологический дискурс А. Лосева составляет одно целое с эпохой становления русского синтаксиса (XIII-XIV вв.), времени Рождающейся России.

Слово, взятое из живого языка, имеет связь с другими словами и «несет на себе смысловую энергию того целого, куда это слово входит со всеми прочими» (Лосев) превращается в историю синтаксиса русской речи. Слово, артикулируя смысл, т. е. неся в себе структуру смысла, является стихией-восхождением к порядку в речи. Идея высшей общности рождается из неупорядоченной русской речи, она является частью некоего политического предприятия (М. Фуко). Нужно обрести или создать синтаксис: еще не дифференцированная, не синтаксическая стихия речи упорядочивается вертикальным, высоким образом, направленным на человека и в то же время надчеловеческим. Неупорядоченная (вне синтаксиса), но все же желающая быть оформленной идеей единства и нерасчленности реальность – это то, что часто в истории называется «национальным духом». Он взрывает и разрушает, но это всегда символическое, а значит, всегда некое другое – «некая высшая общность».

Такая феноменологическая редукция бессловесного мышления выходит из самого исторического факта неартикулированности. Бессловесное мышление есть «преодоление слова, восхождение его на высшую ступень мысли» (А. Лосев). От конкретного, т. е. «бессловесного», мышления Лосев поднимается над словом, определяет этим самым великую роль «невидимого» слова в мышлении, возвышая его до «невидимого фундамента и первоначального основания». Мы видим переход от конкретного к абстрактному определению слова как первоначального основания.

Неартикулированность, т. е. недосказанность, и отсутствие творчества означает потенцию, возможность «невысказанности» быть некоторой упоря-

доченностью, быть *внутренней речью*. Внутренняя речь усиливает символическое, т. е. наделяет формой синтаксиса, а также «втягивает в себя иные синтаксические структуры» (Библер В. Понимание внутренней речи и логики диалога// На гранях логики культуры. М., 1997. С. 316). Отношение «внутренняя речь – внешняя речь» - это та точка синтаксиса социальности, в которой есть точка развития-цикла, она возвращает нас к религиозной идее всеединства, соборности, потому что порядок речи исторически складывался как возвращение к высокой образности «Единородного», «Добросмысла».

Отбрасывание фономы – это то конкретное, от которого отталкивается Лосев в поисках до-предметной структуры имени, чтобы затем выйти на чисто логическую семему, которая «исключает все черты субъективного понимания. Я, индивидуальный, могу иметь внеиндивидуальное, общее для всех понимание предмета». Чистая смысловая стихия как феноменологическая редукция, которая исходит из очевидности конкретного, «присутствует во всяком генетико-историческом сцеплении событий» (У. Эко). Смысл погружен в мгновенное – контекст мысли. В славянских языках имеет место согласование глагольного сказуемого с именем собирательным, выражающим совокупное множество лиц, во мн. ч. Древнерусская письменность прописывает продуктивность собирательных в ед. ч. и только лишь начало процесса образования форм множественного. В период XII-XIII вв. засвидетельствовано начало процесса «систематизации» связей собирательных имен и грамматической категории числа, т. е. грамматикализации форм выражения множественности. Вещественные существительные обозначают подлежащую не счёту, а измерению совокупную массу. У них отсутствуют регулярные соотношения между формами ед. и мн. ч. При наличии обеих числовых форм между ними отмечаются не «количественные», а семантические различия. «Мы выходим за пределы... символической семемы – исключение субъективного момента. Вне-индивидуальное, общее для всех понимание предмета» (Лосев).

Существующее равновесие между книжным языком и языком народным, живым, массовым кристаллизуют так называемое архаическое удвоение – практику древнерусского эпоса, который в своей живой образности всегда открыт контексту. Идея всеединства и софийности, проблема, идущая из глубины веков, берет свое начало из данного факта отечественной истории речи.

Символическое актуализируется в истории – так осуществляется структура, то, что для Лосева существует как этимон, как «формально общее во всех судьбах данного слова», абстракция, взятая из живого слова», есть не что иное, как практика проговаривания, разворачивающаяся в самом русском языке, стихийность которого, способность проходить сквозь время живым языком закрепляется политическим дискурсом Московского царства. «Этимон есть формально общее во всех судьбах данного слова... Этимон есть абстракция, взятая из живого слова, и он общ всем формам данного слова именно как *абстракция*».

Лосев определяет *эйдос* прежде всего как слово «видеть», но через феноменологический дискурс, который одновременно диалектичен, пропускает факт живой русской созерцательности. Она может материализоваться в ситуативном выражении, которое свободно от синтаксиса, но в своей образности может мотивировать слово. Русская созерцательность не несет в себе различие и дизъюнкцию, поэтому русская речь способна артикулировать вонне и принять дискурс власти о «единосущности и неразделенности». Границы феноменологического дискурса Лосева заданы этим фактом отечественной истории. «Греческое слово *эйдос* имеет массу всяких значений. Но все эти значения коренятся в одном – именно в том, которое связано со значением *видеть*. То, что обще всем этим отдельным значениям данного слова, и есть его полная символическая семема».

«Если мы, восходя от внешнего к внутреннему, натолкнулись после симболон на нозму в ее символической функции, то полезно зафиксировать нозму в ее чистом и собственном функционировании, или чистую нозму».

«Имя предмета есть цельный организм его жизни в иной жизни, когда последняя общается с жизнью этого предмета и стремится перенеплотиться в нее и стать ею. Без слова и имени человек – вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, не общителен, не собран и не индивидуален, не-сущий, он – чисто животный организм». Соединяя в себе созерцание и проговаривание, мы не можем отделить звука от тела. Созерцание и именование создают в Древней Руси единую структуру. Так, для московского князя Даниила Александровича «отчинные предания» очерчивают территорию слова и дела. Слово и дело – это та точка, где внешнее – дискурс власти – сливается с глубиной слова. Так возникает иерархия Имени. Его называют господином или живым Богом. Иерархия Имени задает ритм, артикулируя государственное как Земное Царство.

Важны не отношения между старшими и младшими членами общества, которые позднее были опосредованы службой, а отношения, верхнюю точку в которых занимает «прародитель». «Тайна слова в том и заключается, что оно орудие общения с предметами и арена интимной и сознательной встречи с их внутренней жизнью. Это выводит нас далеко за пределы простой нозмы слова».

**Н. Полушкина**

*г. Екатеринбург*

### **Последний вздох философии в СССР: 20-е гг. XX в.**

Первое десятилетие своей жизни первенец марксизма – Страна Советов – встречала в недоумении... Доистребляя врага внешнего и внутреннего, руководители партии пребывали в замешательстве... Экономика страны представляла собой чистое поле, поросшее бурьяном: начавшаяся было зарождаться тяжелая индустрия, промышленность разрушены, сельское хозяйство

© Н. Полушкина, 2000

разорено. Империя в руинах. Пора строить новую экономику, новую страну. А как?

Большевики «ставят» на идеологию. Свою, пролетарскую. Понимая, что идеология, основные постулаты которой провозглашены еще социал-демократом Анатолием Нечаевым в «Моральном кодексе строителя коммунизма», на самом деле не разработана и, естественно, не внедрена, молодая Страна Советов призывает своих избранных питомцев на помощь.

Так началось «перековывание» философии марксизма в идеологию пролетариата. Окончательная победа идеологии над философией наступила в конце 1929 г., одновременно с решением партии о прекращении новой экономической политики в СССР. Таким образом, период НЭПа можно рассматривать как период предсмертной свободы философии, а точнее, как время яростной борьбы партии с философией. Самое поразительное, что в борьбе победила партия, хотя боролись между собой – философы.

Длинная история непростых взаимоотношений философии и государства, начавшаяся с Сократа и Платона (во главе людей должен стоять мудрец), преломляясь через Никколо Макиавелли (государь-должен всегда прислушиваться к мнению философа, который умеет соотнести благо человека и государства), в начале XX в. перевернулась максимально: философия должна стать служанкой политической элиты. Цитируем В. И. Ленина – выразителя этой идеи: «... философия всегда партийна».

К чему привел этот смелый лозунг? Откроем седьмую страницу типового (!) учебника по философии для вузов, написанного в начале 70-х гг. XX в.: «Философия марксизма-ленинизма является результатом и высшей ступенью развития мировой философской мысли... философия марксизма поэтому призвана не только научно объяснить мир, но и служить теоретическим *оружием* изменения мира» (Основы марксистско-ленинской философии. М., 1972. С. 7).

В глаза бросается и название издательства, произведшего эту книгу на свет. Очень символично, что подобный учебник тиражом в два миллиона эк-

земляров выпустило «Издательство политической литературы». Крепкая связь философии и политики, точнее, подмена первой на идеологию начинает проясняться.

Правильная философия – коммунистическая философия. По мысли авторов учебника, надо верить, что все настоящие философы, хотя бы в душе (как, к примеру, Руссо), – коммунисты. В его (Руссо) философии есть бунтарское, «наше, рабоче-крестьянское» презрение к господам и «буржуям». Значит, можно его принять в партию. У Канта нет этого презрения, Кант говорит о воспитании прежде всего собственной личности. И вот уже категорический императив Канта интерпретирован как «буржуинский». Канту нет пропуска в коммунистические учебники по философии...

Проблема почувствовалась лишь при рассмотрении «вопроса о Гегеле». Его диалектика была безусловно принята Марксом, как и идеи, среди которых неизбежность светлого будущего, необходимость за это будущее революционно бороться: помогать отчужденной идее стать жизнью. Но простить Гегелю идеализм – значит пропустить в учебники для будущих строителей светлого будущего всех поборников идеализма, небеспричинно считающих автора «Философии Духа» своим вождем и учителем.

Наткнувшись на «неделимость Гегеля», партийные представители в истории философии озадачивались недолго. Отобразив отношение ленинцев к гегелевской философии, в СССР появился философский кружок «Материалистических друзей Гегеля»... В асфальт диалектического материализма закатали все оппозиционные течения. Появились подобные учебники и, что самое страшное, подобные авторы, слепо верующие в марксизм-ленинизм, в сталинизм и со студенчества зазубрившие главное правило советской науки: *ни шагу в сторону!*

Вся философия в советском крае развивалась строго по «завету Ильича». Ленин еще в 1922 г. четко определил «список обязанностей» новой, пролетарской философии в статье «О значении воинствующего марксизма» (см.:

*Ленин В. И. О значении воинствующего марксизма// Под знаменем марксизма. М., 1921. № 2-3).* Вот ее основные пункты:

- в центре заботы философов должна быть диалектика;
- философия должна вступить в самый близкий союз с естествознанием.

Попав под каблук кирзового пролетарского сапога, нежная умозрительная наука тоже изменилась: заостенела, обрюзгла. Философы превратились в слесарей в цехе идеологии. «Наверху» уже не ждут их мирообъясняющих идей. Их единственная задача – день за днем, согласно плану и образцу, вытачивать из любого человеческого материала стандартные болванки.

Путь из небожителей в рабы произошел стремительно. Времена НЭПа, снискавшие себе славу последнего глотка свободного воздуха, стали финишной прямой на дистанции закрепощения философии.

Кто встанет у истоков?

Научить народ понимать, а главное принимать Маркса, Энгельса, Ленина было по большому счету некому. Расправившись с белоручками, большевики прогнали из страны практически всю буржуазную интеллигенцию. Срочно создается кузница правильных по партийным понятиям кадров – Институт красной профессуры. Студентов нового заведения – хоть отбавляй. А кто будет преподавать?.. Так, на передовой новой философии появляются два известных меньшевика – Л. И. Аксельрод-Ортодокс и А. М. Деборин.

*Любовь Исааковна Аксельрод-Ортодокс* участвует в революционном движении с 1884 г. Была одним из лидеров «Группы освобождения труда». Соратница В. Г. Плеханова, его правая рука в разработке теоретических вопросов. Основные работы: «Философские очерки», «Диалектика в природе. Мой ответ!», статьи «Против идеализма». Резко критиковала «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина за «неверное толкование марксизма» (см.: Философская энциклопедия. М., 1964. С. 424).

*Абрам Моисеевич Деборин* философское образование получил за рубежом – окончил Бернский университет. В 1903 г. – вступил в большевистскую партию. С 1907 г. «переметнулся» на сторону меньшевиков. Крупный труд –



«Введение в философию диалектического материализма» претерпел 6 изданий до 1931 г. В 1922 г. Деборин становится ответственным редактором только что учрежденного журнала коммунистической философии «Под знаменем марксизма». На 9 лет (см.: там же. С. 426).

Итак, два бывших меньшевика-плехановца, оба не воспринимают серьезно философские марксистские потуги Ленина. Деборин, Аксельрод и Ульянов скорее находились между собой в отношении конкурирующих ученых, нежели в завязке «учитель – ученики».

Обнадеженные доверием партии, недавно опальные ученые возглавили два лагеря научно-философских батальон. Аксельрод-Ортодокс объединила вокруг себя так называемых механистов. Деборин создал общество воинствующих диалектиков-марксистов. Два возникших лагеря отстаивали две разные идеи, два разных способа «обновления» и укрепления марксизма...

Зачем дорабатывать Маркса?

Материализм познает мир через материю – главную и единственную предельную составляющую мира. Поэтому основными методами миропонимания признаны естествознание, науки о природе и теле. Естествознание постоянно развивается. Со времени создания марксовских концепций к 20-м гг. XX в. прошло практически сто лет... Уже нельзя не принимать во внимание квантовую физику, молекулярную физику, исследования в биологии, химии, заглянувшие в самое начало жизни... Методы Маркса и Энгельса немного «отстали» от современности. Надо бы их чуть-чуть «подтянуть» к уровню современных научных достижений. Не зря же в своем письме «О значении воинствующего марксизма» Ленин настоятельно рекомендует всяческое сближение философии и естествознания.

Призванные возглавить философско-идеологический цех, Деборин и Аксельрод видели свою задачу в необходимости «улучшения», адаптации марксизма к современности.

*Позиция механистов.* Как таковой, организации философской группы механистов не существовало. Под ярлыком «механисты» история советской

философии объединила представителей науки, придерживающихся примерно одинаковых взглядов на «краеугольные» камни понимания марксизма.

Механистическое мировоззрение происходит от французских механистов Нового времени, предлагающих в качестве основного метода для изучения мира – законы механики, физики, т. е. механисты взялись воплощать в жизнь тезис Ленина о «всево́зможном сближении философии с естествознанием». В своих философских исканиях механисты взяли на вооружение новейшие открытия естественных наук.

В связи с этим и возникли лозунги: Отменить философию как науку буржуазную (философию – за борт!). На ее место поставить естествознание. Вместо буржуазной морали – политика, вместо буржуазного права – целесообразность.

*Лагерь марксистов-диалектиков.* Четко прояснили свою позицию материалисты-диалектики ближе к окончанию дискуссии, когда в 1928 г. на страницах журнала «Под знаменем марксизма» появилось обращение правления Общества воинствующих материалистов-диалектиков ко всем желающим в условиях обострившейся идеологической борьбы «рудью встать на за́питу господствующей теории мирового пролетариата – диалектического материализма, ленинизма. Материалисты-диалектики тоже взялись за выполнение задач, намеченных Лениным в статье «О значении воинствующего материализма». Но для них на первый план вышел тезис о первостепенной важности диалектики.

Официальное начало дискуссии положила вышедшая в 1925 г. книга Л. И. Аксельрод-Ортодокс «Диалектический материализм. Мой ответ!» Основные спорные точки дискуссии: отношения *S* и *O*; вопрос перехода количества в качество; отношения целого и части; сводимость всех процессов к механическому движению и т. п.

В 1925 г. произошла первая публичная встреча дискутирующих сторон в актовом зале Первого Московского университета. Она дала повод для широкого обсуждения проблемы механического и диалектического методов науки.

Философские круги всей страны подключились к спорам, занимая позиции либо диалектиков, либо механистов. Несколько лет страна бурлила здоровой философской борьбой, каждый говорил то, что считал нужным, не опасаясь преследований и арестов. Все было еще впереди. Кто победит в «дискуссионном бою», пока не известно. Да и битва пока идет не за Победу, а за Истину. Правда, определения «пролетарская Истина», «безоговорочная марксистская правота» встречаются на страницах статей все чаще. Но пока – это только слова, первые ласточки родившейся рабоче-крестьянской идеологии.

*Плечо партии.* Только в 1928-м г. у диалектиков-материалистов прибавилось оптимизма в борьбе за философское превосходство. В своей статье воинствующий диалектик Столяров пишет, что пришла пора подводить итоги дискуссии. Вывод Столярова не падит оппонентов: «В момент, когда революция разбила старые представления и старые ценности, а новые законченные, твердые, положительные представления, навыки и пр. еще не оформились, сопротивление враждующих слоев не может не отражаться в области идеологии. Нельзя допускать ни малейшей уступки, нерешительности» (см.: Под знаменем марксизма. 1928. № 7-8. С. 225).

Воинствующий материалист-диалектик Столяров очень тонко почувствовал веяние времени, почувствовал, как близок полный разгром противников из лагеря механистов. Не возникает даже тени сомнения, что в дебаты философов влилась еще одна громадная сила – сила партийного руководства.

Дело в том, что если в начале 20-х гг. жесткая партийная политика была невозможна, потому что не был отработан ее механизм (прежде всего – идеологический), то сейчас, в конце 1928 – начале 1929-го г., такой механизм появился. У молодого Советского государства теперь есть идеология?! Чтобы проследить, каким образом в огне глубоко философских, гносеологических споров выковалась Идеология, вернемся в год 1928-й, в лагерь чувствующих свою растущую силу воинствующих диалектиков. Деборинцы стройными рядами шли на философский пьедестал страны, не понимая, как легко дружеское партийное плечо может стать злобной подножкой.

С 1922 г., став редактором идеологического философского журнала «Под знаменем марксизма», Деборин становится выразительной фигурой философского знания молодой России. К концу 1920-х популярность Абрама Моисеевича уже не могла быть не замечена руководством партии. Не тратя времени на поиски «вождя» пролетарской философии, компартия решает поддержать Деборина, естественным путем входящего на пьедестал всеобщего уважения и почитания.

В 1929 г. философская дискуссия механистов-диалектиков превратилась в процесс по искоренению механистического мировоззрения, которое получило позорное клеймо «меньшинствующий идеализм».

8-13 апреля 1929 г. в стенах Московской коммунистической академии проходила Вторая Конференция марксистских учреждений. На ней победа Деборина и его сторонников над Аксельрод-Ортодокс и механистами была официально закреплена. Диалектики-материалисты ликовали! Механистическое учение было названо антимарксистским и антиленинским. Если в начале спора в далеких 22-25-м гг. такие определения воспринимались не более чем «нападки» и уж конечно не аргумент в дискуссии, то в начале 1929-го г. клеймо «антимарксист» становится жестоким приговором, против которого трудно спорить.

Как признает И. Яхот, в апреле 1929 г. бурная свободная дискуссия механистов и диалектиков теоретически завершилась. Теоретически же – полной победой воинствующих диалектиков. Дальнейшие события, как свидетельствует Яхот, разворачивались в неожиданном направлении. Партийная верхушка отвернулась от растоптанных и практически уничтоженных механистов.

Мы, потомки, знаем, что именно в это время партийный лидер Иосиф Сталин обрел полную власть и начал с вождением «закручивать» гайки. Во-первых, конечно, в философии... Политику жесткого подчинения своей воле будущий отец народов начал с лагеря воинствующих материалистов-диалектиков. Вот она, идеология пролетариата в интерпретации Сталина: в

государстве может быть только один кумир! Началась борьба с Дебориным и деборинцами. Но своих ресурсов у будущего отца нации все же не доставало. И в конкретном, деборинском, случае на «передовую» выходит так называемая «группа молодых коллег»: Рончарская, Тацилин, Шевкин и другие поднимают вопрос о неравноправном положении молодых ученых по отношению к «неприкасаемым» авторитетным светилам науки, о якобы существующем «зажиме» молодой поросли. «Оказалось», что «Деборин целенаправленно пытается дискредитировать философское руководство, не дает прорваться наметившимся новым силам, жаден до власти» и т. д.

Член бюро философского отдела ИПП Митин развернул борьбу с идолами советского марксизма на страницах центральной прессы. Стоит отметить, что, пожалуй, за всю историю философских дебатов он впервые направил на врага стрелы политических обвинений. Действенность нового рычага борьбы была без споров признана массами как новый полноценный метод научной дискуссии.

6 мая 1930 г. состоялось заседание партийной ячейки Московского университета, на котором антидеборинские настроения оказались настолько сильны, что Абраму Моисеевичу Деборину и его соратникам стало ясно: против них выступила не просто маленькая группа молодых авантюристов. Они столкнулись с силой, опрокинуть которую им «не по зубам».

«Статья трех» стала приговором деборинской школе: 7 июня 1930 г. газета «Правда» опубликовала материал, подписанный М. Митиным, В. Ральцевым и П. Юдиным. Авторы публикации обвиняли деборинцев в непростительной пассивности на фронте борьбы с идеологическим врагом. До конца 1930-го г. на голову Деборина сыпались все новые обвинения. Ему быстро нашли ярлык: «формалистический уклонист». Заклейменный Деборин не был более опасен партийной верхушке.

Мы можем свидетельствовать, что на этом этапе философия уже полностью была подчинена требованиям партии, она стала сырьевым придатком огромной идеологической машины. На заседании Президиума Комкадемии

20 ноября 1930-го г. Деборин выступил с докладом, в последний раз пытаясь спасти свои философские взгляды и позиции. Но уже через несколько дней Абрам Моисеевич публично раскаялся и в сделанном на этом президиуме докладе, и во всем, что выпло в свет из-под его пера за последние почти десять лет.

Ночами один за одним стали исчезать некогда ближайшие соратники Деборина. Их увозили черные «воронки», чтобы не вернуть никогда...

В начале 1931 г. Сталин подводит итог дискуссии, на заседании партийного бюро он говорит, что настала пора разворошить все написанное деборинцами, перекопать этот навоз.

25 января 1931 г. свет увидело постановление ЦК партии «О журнале «Под знаменем марксизма». Оно призывало «выкорчевать» все деборинско-аксельродские веяния. Приведем некоторые выдержки: «... не сумели осуществить указаний Ленина о задачах воинствующих материалистов, отрывая философскую работу от задач строительства социализма в СССР и международного революционного движения.

Нелюбимое и игнорирование партийности философии, отрыв теории от практики, философии от политики, недооценка Ленина как философа, непонимание важнейших проблем ленинизма, игнорирование респений партсъезда и работ Сталина, ошибки в важнейших философских проблемах марксизма, выхолащивание боевого, революционного содержания марксизма, превращение его в мертвую, сухую догму...» (см.: Под знаменем марксизма. 1931. № 1-2. С. 247-250).

Признавая свое полное поражение, а также поражение всего свободного мысля в СССР, Деборин в это время пишет своему другу Разумовскому: «От нас требуется полное и безоговорочное разоружение...» (*Яхот И. И.* Подавление философии в СССР. С. 95).

Прочитав документ, приведенный выше, можно констатировать один главный вывод: философия в СССР прекратила свое существование. Потому

как философия – это любовь к мудрости и стремление к Истине. А коммунизм – это беззаветное служение Вождю и Партии.

«Философия всегда партийна». Путь от знаменитого утверждения Владимира Ильича до воплощения его мысли в жизнь был коротким. Результаты оказались потрясающими: более полувека в «самом счастливом и справедливом» государстве планеты никто не смел поднять головы.

О. С. Пугачев

г. Пенза

### **Русская философия и власть: судьба в XX в.**

Двадцатый век для тех, кто прожил в нем всю свою жизнь или часть ее, является в истории не только суммарно катастрофическим, но и идеально выражающим идеи «проекта Просвещения», т. е. динамичную суть научно-технической революции. В то же время он, несомненно, отличен от других эпох и в плане «нового слова» относительно власти и философии, философии и государства. Без всякого преувеличения можно сказать, что в данном отношении Россия (СССР) представляет действительную уникальность. В чем же суть этой уникальности? Во-первых, она обнаруживает себя в немыслимом противоречии: наличии одной единственно научно верной философско-политической доктрины, мыслившейся как разомкнутая, готовая всегда откликнуться на «вызов времени» система, с другой же – в строгой регуляции допустимости мыслительных движений внутри ее самой.

Материалистическая диалектика, объявившая приговор всему косному и неподвижному, сама превратилась из монолитной «тотальности» в нечто застывшее и косное. Не разворачивая все последствия данного состояния, обратимся к такому аспекту явления, как доступность и понятность прогрессивной пролетарской философии для всякого, кто решил заниматься ею. Ов-

© О. С. Пугачев, 2000

ладев так называемыми «законами диалектики» (материалистической), каждый мог поучать каждого: закон универсален, а потому его можно смело применять и к токарно-слесарному делу, и к областям таких наук, как физика, химия, биология; его способность пронизывать и «объяснять» все сферы отношений оказалась настолько замечательной, что вполне работала и в области политики, и в общем поле идеологии. Тогда в среде интеллигенции (60-70-е гг., а также до и после) звучало: «Если бы Гегель встал из гроба и увидел, что произошло с его диалектикой, он лег бы в него снова».

Да, произошло самое неприятное, стыдное и страшное одновременно: профанация, искажение, ложь, да и искреннее заблуждение бывало нередким. Над честной мыслью нависла власть топора, и она вынуждена была растекаться по разным путям определения собственного наличия: открытое противостояние и почти неизбежная гибель; мимикрия с целью выживания и сохранения минимума того, что давало право на такую внутреннюю измену совести, «ложь во спасение»; откровенная вера в пролетарскую философию и всепобедимость марксизма-ленинизма; массовидное образование тупых и полутупых адептов, готовых громить и хаять все, что с этой госидеологией не согласно или просто непонятно, враждебно-классово пахнет. Были и переходные группы и состояния: от гениальных интерпретаторов до, по сути дела, больных людей. Главный же идеологический успех – великий погром, вычеркивание и уничтожение русской религиозной и вообще нематериалистической философии. Наступила темная эра отказа от философской культуры.

На этом фоне, как ни странно, горели и светили отдельные «звезды», чья жизнь, судьба, положение в одночасье могли закончиться унижением страха потери всего и катастрофой психического и физического уничтожения.

Еще один парадокс: госаппарат все же стал выше самой научной философии, ибо с его санкции уничтожались и искренние сторонники марксизма-ленинизма, и сами марксисты.



Еще один адский круг, круг классовой борьбы и ненависти, пересекался с таким необычным феноменом, как отсутствие уважения к философии: она стала понятной и общедоступной. Странность эффекта этого пересечения в сочетании положительных и отрицательных полей. С одной стороны, массы открыли для себя философию, им было показано, что это далеко не такой уж «темный лес», с другой стороны – редкое в истории науки и культуры пренебрежение к иному рода духовным ценностям, когда вся история философской мысли была в лучшем случае рассмотрена как подготовительный этап к обретенной наконец, единственно верной философии.

Роль государства сводилась не просто к «кормлению» всех нас, тех, кто так или иначе обслуживал функционирование истматодиамастовского Левиафана, но была и особая аура привилегированности и защиты свыше всех этих кафедр «общественных» наук. Философия послесталинской поры не только с грехом пополам существовала как «знание» о самой себе, вернее, память о том, чем она являлась и являться должна, но и находила выход на поверхность в виде «протуберанцев» отдельных возмутителей серого спокойствия – неординарных, талаптливых книг, статей, личностей...

Жизнь в скрюченном состоянии бесследно не проходит. Мы видим теперь, как выпрямляется у нас согбенная спина носителя философских знаний и понимания: медленно и с трудом, как будто ожидая нового удара государственно-общественной палки. Если отдельные свободные люди всю жизнь выдавливают из себя по капле раба, то сколько же времени нужно рабско-мыслящему, задавленному гнетом страха поколению? Именно о поколении и поколениях говорим мы теперь, потому что личности, слава Богу, были и будут всегда, но вот не всегда они смогут влиять на такую сложную систему, как философский климат, для этого необходима культивация самого широкого эмпирического уровня: от философских факультетов до средних учебных заведений. И к сожалению, она должна начинаться с восстановления статуса философии как добросовестного и свободного мышления, способа бытия общественного и личного разума. При этом, что бы мы ни говорили о «реле-

вантности» и «актуальности» русской философии не столь отдаленного прошлого, необходимо иметь в виду: наша философская культура вся в ретроспекции, а значит, идти далее, бросив ее или отодвинув в сторону, нельзя, если уж говорить о национальных традициях в философском развитии народа. То, что оставлено нам как духовное наследие прошлого, – не музейный экспонат, не застывший памятник, а нечто, ждущее нашего философского взросления, образования и на этой почве – продолжения, развития и, конечно, преодоления каких-то косных и ограниченных его элементов. Далеко ушедший Запад уже обозначил очередные «аппендиксы» блуждавшего духа, и к этому опыту надобно прислушаться, как и ко всему тому положительному, что им достигнуто на путях философской мысли. Там, где чувствуется проблематичность «государственно-философских» институтов, однако, существенная разница состоит в том, что без философского «компонента» Западу стало трудно дышать в любой сфере социальной и индивидуальной жизни.

Судьба взаимоотношений русской философии и власти сложилась трагично, чего стоит хотя бы запрет на преподавание в России философии XIX в. – самого философского! «Человеком на коленях» оказался «философ, преподаватель философии» (вузовская квалификация). Да и вряд ли могло быть иначе в условиях, где, казалось, не только жизнь, но и смерть, и время – все, все, все зависит от чьей-то сильной руки, в которой, независимо от воли народа, мог оказаться и кусок хлеба, и топор палача. Теперь философия и ее носители у нас в стране стоят перед тяжелейшим выбором, в котором ни помощи, ни совета ждать неоткуда: служить ли философии в свободе и по совести, отстаивая ее роль в жизни, или, простившись со свободой и совестью, пробавляться тем, что поплет сильная или слабая власть.

## А. Ф. Лосев как методолог

В русской философии XX в. А. Ф. Лосев занимает, пожалуй, особое место. Его значимость для развития русской и советской философской мысли, безусловно, велика. Но, как представляется, непосредственно его влияние на разработку той или иной философской проблематики в бывшей стране Советов в широком контексте функционирования официальной философии ощущалось все же не очень сильно. Причин тому достаточно, но не место их здесь обсуждать. Да и в настоящее время, когда за последнее десятилетие издан огромный корпус либо ранее вовсе не издававшихся, либо ставших библиографической редкостью его работ, в общем потоке публикаций современных философов нередко обнаруживается очевидная неосведомленность о многогранной деятельности этого выдающегося мыслителя. Об этом можно судить хотя бы по тому, что некоторые авторы, обращаясь в настоящее к проблемам бытия, познания, мировоззрения, с какой-то удивительной непонятностью ходят вокруг да около обсуждаемых проблем, порой даже и не догадываясь, что в трудах А. Ф. Лосева можно найти интереснейшие и глубочайшие их решения. При этом многие его работы по своей актуальности настолько попадают, что называется, в самую точку, настолько основательно проработаны с дидактической позиции, что могли бы впрямую стать настоящими учебными книгами по философии не для одного поколения российских студентов. И когда видишь на полках книжных магазинов довольно обильную и весьма скороспелую, а часто и откровенно поверхностную, если не сказать еще более резко, учебную литературу по философии, где фигурирует много имен западных философов, то, право, становится досадно за небрежение к собственной культуре, за игнорирование основательности отечественной мысли. Все это заставляет думать, что осмысление творчества А. Ф.

© Н. С. Рыбаков, 2000

Лосева, выяснение его места и влияния на развитие русской философии в XX в. еще впереди, хотя за последнее десятилетие сделано в этом отношении немало.

Размышляя над учением того или иного мыслителя, следует различать и учитывать три момента: во-первых, что этот мыслитель говорит о своем учении, причем не обязательно в письмах, автобиографических записках и проч., это могут и должны быть его собственные труды, поскольку именно в них он выражает себя прежде всего; во-вторых, что говорят о данном мыслителе исследователи его творчества, причем здесь важны как общие впечатления от знакомства с идеями, так и систематический анализ его трудов, при этом ясно, что данные исследования могут быть разными по глубине проникновения в суть идей, развиваемых мыслителем, но полностью они игнорированы быть не могут; в-третьих, что представляет собой его учение на самом деле, но именно здесь возникают наиболее сложные проблемы, поскольку собственно теоретико-содержательные трудности реконструкции переплетаются с особенностями субъективных предпочтений исследователей, с тем или иным подбором и расположением материала, его интерпретацией и выстраиванием в какую-либо систему, а также с интенциями той или иной эпохи, которая непременно вносит свои коррективы в осмысление тех целей и задач, что стояли перед данным мыслителем, в содержание полученных им результатов. Исходя из сказанного, обратимся к некоторым моментам деятельности А. Ф. Лосева как методолога.

Многогранное творчество А. Ф. Лосева с трудом поддается квалификации с какой-либо однозначной позиции, хотя на протяжении многих лет его считали неоплатоником, продолжателем гегелевской линии диалектического идеализма, относили к феноменологам. Некоторые его работы настолько вписываются в контекст того времени, когда они были написаны, что это, кажется, дает самый непосредственный повод отнести А. Ф. Лосева к прямым апологетам тех господствующих идеологических настроений, не учитывать которые он, конечно, не мог, живя в этой атмосфере. Это прослеживает-

ся даже в статьях, посвященных на первый взгляд весьма далеким от непосредственных жизненных ситуаций и событий проблемам развития формальной логики: «Правильное мышление есть также и последовательное мышление. А последовательно мыслить для нас в данный момент значит изгнать врага со своей территории, обеспечить на будущее время счастье и благополучие своей страны. А для этого надо не просто мыслить, но мыслить пушками и пулеметами. А чтобы мыслить пушками и пулеметами, надо уметь стрелять и знать, по ком стрелять. Итак, для каждого мыслящего гражданина нашей страны в настоящее время логика есть наука о запите и о благоденствии Родины» (*Лосев А. Ф. К вопросу о применении теории отражения в логике*// Вопросы философии. 1998. № 8. С. 143). Можно вместе с тем полагать, что наиболее адекватной, или, как говорит А. Ф. Лосев, единственно возможной, точкой зрения на мир является символический органицизм, хотя сам этот термин он относит к биологии. (см.: *Лосев А. Ф. Проблемы философии имени (1919–1929)*// Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 238). О самом себе в 1934 г. он писал: «Что же со мною делать, если я не чувствую себя ни идеалистом, ни материалистом, ни платоником, ни кантианцем, ни гуссерлианцем, ни рационалистом, ни мистиком, ни голым диалектиком, ни метафизиком, если даже все эти противоположения часто кажутся мне наивными? Если уж обязательно нужен какой-то ярлык и вывеска, то я, к сожалению, могу сказать только одно: я – Лосев! Все прочее будет неизбежной тяжестью, упрощением и искажением, хотя и не так трудно уловить здесь черты длинного ряда философских систем, горячо воспринятых в свое время и переработанных когда-то в молодом и восприимчивом мозгу. Нельзя, однако, наперед приказать себе стать тем или другим философом» (*Лосев А. Ф. История эстетических учений*// Лосев А. Ф. Форма–Стиль–Выражение. М., 1995. С. 356).

Значит ли это, однако, что у А. Ф. Лосева нет никакой собственной позиции, своей системы? У того, кто знаком с его творчеством, даже сам этот вопрос может вызвать недоумение, поскольку мыслителю удалось создать

довольно сложную, стройную всеобъемлющую философскую систему, благодаря чему все огромное лосевское творческое наследие оказывается удивительно цельным, внутренне настолько тесно связанным, что в каждом, даже отдельном малом его произведении ощущаешь мощь этого целого, а за ним – могучую поступь всего грандиозного мироздания, мировой жизни с ее темными и бездонными глубинами, с нечеловеческой организацией. Построение системы предполагает, во-первых, выявление того начала, что ответственно за порождение системы, во-вторых, установление тех смысловых координат, в рамках которых разворачивается функционирование системы, ибо не следует забывать, что любая система, сколь бы сложна и универсальна она ни была, все же является в той или иной мере ограниченной, в-третьих, обозначение того метода, посредством которого разворачивается как сама система, обретая самостоятельную жизнь, так и достигается через нее осмысление мировой жизни в ее имманентном динамизме.

Но А. Ф. Лосев «выпадает» из указанного стандарта: он претендует на построение универсальной, точнее сказать, абсолютной системы, такой, которая в принципе не могла бы быть ничем ограниченной. В «Диалектике мифа» он высказывает идею абсолютной мифологии: «Возможна мифология, которая ни с какой стороны и ни в каком отношении не встречает препятствий для своего существования и развития. Такая мифология существует как единственно возможная картина мира, и ни один принцип не подвергается никакому ущербу. Такую мифологию я называю *абсолютной*» (Лосев А. Ф. Диалектика мифа// Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 582). Эту идею он развивает в работах «Миф – развернутое магическое имя», «Абсолютная диалектика – абсолютная мифология» (см.: Лосев А. Ф. Миф–Число–Сущность. М., 1994), во второй части «Диалектики мифа», которая недавно увидела свет под названием «Фрагменты дополнений к «Диалектике мифа» (1929)» (см.: Лосев А. Ф. Личность и Абсолют. М., 1999), а также в целом ряде других работ.

Для построения такой системы необходимо найти подходящее начало, которое, по его требованию, должно быть наипростейшим и предельно лишенным всякого качественного содержания. В качестве такового начала он берет платоновское «одно». Взявши его, подчеркивает он, мы еще ничего не знаем и ничего не утверждаем. Что конкретно представляет собой это «одно» – не важно, поскольку мы берем именно *категорию* «одного» и получаем чистое «одно», «одно» как таковое, как некий принцип. Начало осмысления мира – *немыслимость*, *вышемыслимость*, абсолютная единичность, которая не есть ни то и ни это, вообще никакая отдельная вещь, но – *потенция* всех вещей и категорий. Таково именно «одно», *являющееся смысловой потенцией всего сущего* (см.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука// Лосев А. Ф. Бытие–имя–космос. М., 1993; Он же. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993).

Исходя из «одного», А. Ф. Лосев разрабатывает довольно сложную и вместе с тем гибкую, разветвленную конструкцию, дающую чрезвычайно тонкое и глубокое понимание мира. С особой логической прозрачностью и в чрезвычайно компактной форме данная конструкция излагается им в «Диалектике художественной формы» (см.: Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы// Лосев А. Ф. Форма–Стиль–Выражение). Здесь появляется знаменитая тетрактида А, содержащая «одно», сущее (бытие), становление, субстанцию (факт) и символ (выражение), в основе которой лежит, по выражению А. Ф. Лосева, самая непререкаемая диалектическая триада: 1. Одно. 2. Сущее (бытие). 3. Становление. Почему так? Дело в том, подчеркивает он, что «первые три начала являются совершенно своеобразными категориями; и они как чисто смысловые могут быть противопоставляемы решительно каждой... категории и всем категориям, взятым вместе» (Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология. С. 271).

Метод развертывания данной конструкции опирается на принцип антиничности рассмотрения мира, который довольно характерен для русских мыслителей. Это обстоятельство отмечает С. А. Левицкий, который, говоря о

творчестве С. Л. Франка, пишет, «что всякое определенное А можно мыслить лишь в его соотнесенности с каким-то не-А. Но сама соотнесенность А и не-А предполагает, что оба они (А и не-А) являются членами некоего объемлющего единства, которое должно мыслиться сверхопределенным, «трансцендентным». Это искомое единство не вмещается в рамки логической системы именно потому, что оно есть то, что является условием возможности системности» (*Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 331*). Категория «одно» как раз и являет собой пример такого сверхобъемлющего единства, которое немедленно требует, подчеркивает А. Ф. Лосев, своего собственного осуществления, бытия. Тем самым «одно» становится уже и не-одно только, оказываясь многим. Не-одно – это не нечто конкретное по отношению к «одному», поскольку «одно» лишено всякой содержательной наполненности. В своей чистой смысловой противопоставленности «одному» «не-одно» есть иное. Таким образом, оппозиция «одно» – «не-одно» может быть представлена как «одно» – «иное». Чисто логическая оппозиция «одно» – «не-одно» (А – не-А) трансформируется А. Ф. Лосевым в смысловую «одно» – «иное».

Надо сказать, что данный метод в настоящее время оказался задвинутым на задворки методологии, хотя его возможности далеко не исчерпаны да, пожалуй, и не исследованы в полной мере. У него имеются и активные противники. Со своей стороны отметим, что он имеет давнюю традицию, уходящую своим корнями в глубь Православия. «Бесстрашное приятие этой именно антиномичности позволяло всегда Православию... не убояться головокружительности богословских построений, памятуя всегда, что в глубине этой бездны лежит тайна, перед которой смиренно немотствует наш ум» (*Киприан (Керн), арх. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 315*).

Метод антиномий важен не сам по себе. Дело в том, что исследование сложнейших проблем мироздания, вопреки научным представлениям об эмпирическом исследовании действительности, предполагает уход в сферу чистой мысли, точнее, смысла. Переход этот сопряжен со значительными труд-



ностями, прежде всего с необычностью данной сферы, с невозможностью ее опредмечивания в виде вожеленных событий, измерительных приборов и т. д. Начинающий исследователь судорожно держится за эмпирию, тогда как опытный мыслитель свободно уходит от нее на поиски смыслов. Единственной твердой опорой, а также способом пребывания в этой сфере оказывается именно метод антиномий. Здесь опереться можно лишь на мысль (А), ей можно противопоставить прежде всего ее же собственное отрицание (не-А). Иными словами, исходным действием оказывается полагание некоторой мысли и противопоставление ее самой же себе, что является базой для дальнейшего мыслительного процесса. Полагание А и противопоставление его не-А выглядит на первый взгляд как пустое, схоластическое жонглирование антиномиями, но оно весьма существенно расширяет горизонт видения мира. Так, о себе А. Ф. Лосев говорит, что «жонглирование антиномиями» часто заставляло его «видеть то, чего другие совсем не видели или, видя, боялись формулировать, опасаясь впасть в противоречие...» (Лосев А. Ф. История эстетических учений. С. 335). Метод антиномий, или «жонглирование антиномиями», лежит в основе диалектики как важнейшего способа миропонимания. А. Ф. Лосев специально подчеркивает, что быть диалектиком «значит видеть всю полноту жизни как нечто целое. Быть диалектиком значит уметь вывести из этого целого каждый отдельный едва заметный его момент и уметь *возвести* его к этому целому. Быть диалектиком значит быть зрячим, быть зрячим не просто глазами, но и умом, быть чистым умом» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 549). Диалектика, продолжает он, головоломна, потому что она – ум, против диалектики было много поломано перьев у всяких больших и малых писак. Диалектика дает порой очень необычные выводы и происходит это оттого, что проявляется она в очень странной области – области чистого ума.

Понятая таким образом диалектика – как диалектика чистой мысли – отнюдь не сводится к трем небезызвестным законам и не исчерпывается ими. Диалектика, ограниченная тремя законами, есть плоскостопная диалектика,

имеющая мало общего и с диалектикой Маркса, который, как известно, сам был мастером виртуозного мышления, о чем, вообще говоря, написано немало. Что касается А. Ф. Лосева, то конкретным воплощением диалектического метода является разработанная им абсолютная диалектика. «В абсолютной диалектике каждая мельчайшая категория должна играть роль первенствующей категории», причем здесь категории должны быть «не просто выведены одна из другой, а еще и рассмотрены одна в свете другой», то есть каждая категория «повторяет внутри себя весь ряд, в котором она занимает в одномерной диалектике – лишь одно из многих мест. Это и есть абсолютная диалектика» (Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология. С. 265). Сказанное позволяет сделать вывод, что исследование творчества А. Ф. Лосева может дать новый стимул для дальнейшего развития русской философии в XXI в.

Т. А. Савина

г. Екатеринбург

### **Особенности проблемы отчуждения в русском экзистенциализме**

Русский экзистенциализм в хронологическом плане – явление более раннее, чем экзистенциализм западноевропейский. Он возник в первой четверти XX в. в рамках так называемого духовного ренессанса. Именно в России сформировались первые европейские варианты экзистенциализма. Его виднейшие представители Н. Бердяев и Л. Шестов выразили основные философские идеи этого направления в работах «Апофеоз беспочвенности» (1905) и «Философия свободного духа» (1911).

Появление этих работ свидетельствовало о возникновении философствования нового типа с явно выраженной иррационалистической направленностью, поставившего в центр внимания индивидуальные смысложизненные

© Т. А. Савина, 2000

вопросы.

Одной из главных тем, которые ставились философами нового направления, стала тема отчуждения. Особенности постановки и рассмотрения этой темы русскими экзистенциалистами определяются особенностями самого русского экзистенциализма. Ему присущи такие черты, «религиозная (христианская) окрашенность, персонализм, антирационализм, борьба за свободу и аутентичность (подлинность) человеческого существования, обращённость к трансцендентному, переживание трагизма личного, исторического и все-ленского бытия» (см.: *Кувакин В. А. Экзистенциализм// Русская философия: Словарь. М., 1995. С. 628*). Кроме вышеперечисленных, сюда можно добавить этикоцентризм и рассмотрение человека через его духовную сущность.

Философия Шестова и Бердяева – это персоналистический экзистенциализм, развивающий идею индивидуальной духовной субстанции как основы бытия. «Истинная антропология должна быть персоналистической», - подчёркивает Бердяев (*Бердяев Н. О назначении человека. М., 1993. С. 62*).

Для русских экзистенциалистов объектом, достойным внимания, является только субъект, притом субъект не в противопоставлении объекту, а субъект как личность, по своему признанию полная безграничных возможностей. Загадки мира открываются не «гносеологическому субъекту», а человеку при обращении к собственному глубинному внутреннему опыту.

Русская «философия жизни» - это такая философия, для которой приоритетным началом в человеке является духовное начало. Материальный мир тоже существует, но он обладает меньшей реальностью, чем мир духовный. Русских философов меньше всего интересует человек как существо политическое, общественное, экономическое и пр.

Утверждение духовной природы человека сближает философские размышления Бердяева и Шестова с художественными образами Достоевского. Всем ведущим героям Достоевского «надобно мысль разрешить», и в этом разрешении – их подлинная сущность и жизнь. Если отнять у них эту идею, с которой они живут, то их образ будет полностью разрушен.

Вся рационалистическая философия, с точки зрения Шестова, стремилась к обоснованию земного бытия человека. Классическая метафизика занята поиском абсолютного знания первых начал и первых причин. Она стремится к построению системы, к обоснованию нашего знания и примирению противоречий. Но эти задачи служат преходящим нуждам человека, а не вопросам о смерти и вечности. Справедливо высказывание Шестова о том, что «метафизика, в сущности, мало чем отличается от позитивизма. И тут и там закрытые горизонты, только иначе разрисованные и раскрашенные» (*Шестов Л. Апофеоз беспочвенности*// Лев Шестов. Избранные сочинения. М., 1993. С. 348). Законы науки объясняют природу, общество, человека, но внутренняя духовная жизнь не подлежит обобщениям.

Дух спасает человека от «дурной субъективности», трансцендируя к Божественному. В этом смысле человек - существо трансцендентальное, как считает Бердяев. Трансцендентное занимает особое место в экзистенциальной антропологии русских мыслителей, и отчуждение в свете трансцендентного получает совершенно новую окраску.

Ж. Маритен называет религиозный экзистенциализм по сравнению с атеистическим экзистенциальным (см.: *Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем*// Проблема человека в западной философии. М., 1988). К экзистенциалистам «первого поколения», которым присуща жажда Бога, поиск веры и борьба за своё спасение, он причисляет и русских философов.

Высшими источниками определяется жизнь и в философии Шестова. Но трансцендентное не открывается в обыденной жизни, где человек руководствуется общими для всех законами и нормами, думая лишь о пользе. То, что важнее и нужнее всего, не может быть открыто с помощью мышления. Добытые истины несоизмеримы не только с внешним миром, но и с нашими внутренними переживаниями. Человек знает очень много, завоевания науки огромны, но «туман первозданной тайны не рассеялся. Скорее, ещё более сгустился» (*Шестов Л. Афины и Иерусалим*// Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.,

1993. С. 339). Ясность и отчётливость не являются гарантией истины, а только приближают нас к тени действительности. Непререкаемые истины дают человеку чувство покоя, почвы, сознание правоты и ясности. Трансцендентное же постигается в необычных (пограничных) ситуациях. Тогда человек лишается своей прежней уверенности, и ему ведомы беспричинная тоска, беспредельный страх и безумная тревога. Эти сомнения приближают человека к истине, и он начинает думать и жить по-другому.

Религиозная (христианская) окрашенность присуща философии Бердяева и Достоевского. Религиозный опыт даёт наиболее важные данные для осмысления мира и человека. «Философия, принимающая во внимание этот опыт, - убеждён Н. Лосский, - неизбежно становится религиозной... Только благодаря ему мы можем придать нашему мирозерцанию окончательную завершенность и раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 516). Философская антропология русских мыслителей покоится, во-первых, на идее богоподобия человека, а во-вторых, на идее «вочеловечивания» Бога в реальной жизни.

Борьба за свободу человека для русских мыслителей равнозначна неотчуждённости, подлинности его существования. Согласно Шестову, страх человека перед «ничто» привёл к «обмороку свободы», страх - это «головокружение свободы». Обессиленный страхом, человек принимает «ничто» за непобедимый рок, за всемогущую Необходимость.

В мировоззрении Достоевского и Бердяева образ Христа отождествляется со свободой духа, так как, согласно их представлениям, религия Христа есть религия свободы и любви, свободной любви между Богом и людьми. Христос отказывается от власти над миром: он знает только власть любви, это единственная власть, совместимая со свободой. Любить человека можно, только лишь уважая его свободу.

Признание свободы сущностной характеристикой человека предполагает его иррационализм. Русский экзистенциализм имеет ярко выраженную ан-

тиррационалистическую направленность. Хотя «духу присущ логос, и он вносит во всё смысл», «но вместе с тем дух иррационален, внерационален, сверхрационален», - считает Бердяев (*Бердяев Н. Дух и реальность // Бердяев Н. Философия свободного духа, М., 1994. С. 380*).

Впервые об иррациональности человеческой природы заявил Достоевский. В «Записках из подполья» он показал, что нельзя понять человека только на путях разума: в целостности своей природы человек есть существо иррациональное, поэтому полное его объяснение недоступно для разума. То, что он знает о себе и другие знают о нём, не исчерпывает полноты его существа. У человека есть потребность в иррациональном, он не стремится к выгоде и не мирится с рациональным устройством жизни.

Идеи «подпольного» человека Достоевского, ставшие философским введением в цикл пяти больших романов, ознаменовали кризис просветительского рационализма, кризис всякого рационализма.

Философия русского экзистенциализма антиэвдемонистична: не в счастье, а в полном драматизме переживании личного бытия видит она смысл жизни отдельной личности. Трагизм человеческого бытия определяется свободой и иррациональностью человека.

Богopodobное достоинство человека предполагает не успокоенность и благополучие, а противоречия и страдание. Человеку внушили идею, что верховной ценностью для него является счастье, чтобы держать его в рабстве. Свобода и достоинство человека не предполагают счастье и удовлетворение высшей целью и высшим благом жизни. Между счастьем и свободой существует непреодолимый конфликт. Человек как существо свободное и духовное не стремится во что бы то ни стало к счастью. Спокойствию и земным благам он предпочитает свободное творчество духовных ценностей. «Человек - существо трагическое, и в этом знак его принадлежности не только этому, но и иному миру. Для трагического существа, заключающего в себе бесконечность, окончательное успокоение, покой и счастье на земле возможны лишь путём отречения от свободы, от образа Божьего в себе» (*Бердяев Н.*

Откровение о человеке в творчестве Достоевского // Бердяев Н. *Философия творчества, культуры и искусства*: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 173). Всякая эвдемонистическая этика враждебна свободе. Путь свободы - это путь человека через раздвоение и через трагедию.

Этикоцентризм русского экзистенциализма определяется стремлением рассмотреть все философские проблемы через нравственный критерий. Логико-гносеологическая устремлённость не присуща русской философии; бескорыстное, чистое созерцание истины не интересует русских философов. Русские мыслители хотят не только понять мир, а стремятся постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очистить и спастись.

На основе анализа особенностей русского экзистенциализма можно выделить ряд признаков отчуждения, нашедших отражение в философии Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова и Ф. М. Достоевского: господство «всемства» (всеобщего), подавляющего индивидуальность; приоритет земных, относительных, ценностей как преграды на пути к сверхчеловеческому началу; оторванность от трансцендентного (Божественного) и сведение трансценденции к «ничто»; отказ от высших ценностей (любовь, истина, правда, красота, свобода); отождествление счастья с успокоенностью и благополучием; подчинение нормам социальной обыденности; приоритет в человеке рационального начала; отрицание моментов трагизма и противоречивости жизни, приоткрывающих тайну бытия.

**Философия художественного творчества в концепции И. А. Ильина**

Национальное своеобразие русской философской мысли XX в. обусловлено ее ориентированностью на решение социальных проблем, поиском новых ценностных установок в условиях духовного кризиса.

Ощущение дисгармонии современного мира, отчуждение отдельной человеческой личности от общества, отказ от рационализма в искусстве, возрастание роли абстрактного мышления, стремление отразить трансцендентальные стороны действительности – все это повлияло на понимание философских проблем религиозным мыслителем И. А. Ильиным (1882-1954). Охарактеризовав свое время как эпоху «великой смуты», он пытался предвидеть новые пути развития человечества, которое призвано, по его мнению, идти навстречу духовному обновлению. Он обоснованно утверждал, что кризис современной ему культуры и современного человека обусловлен противопоставлением разума и чувства, «внешнего опыта над внутренним опытом» (Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1996. С. 343). Вследствие этого для него было важно глубоко понять сущность творческой жизни, без которой невозможно человеческое бытие, созидание культуры. Тем самым осмысление художественного творчества оказывается фактом понимания сущности бытия и человека.

Религиозно-философский взгляд на мир определил его понимание художественного творчества. Такое направление исследования ставит задачу решения кардинального вопроса о соотношении субъективного и объективного в творчестве художника. При этом характерной особенностью исследования И. А. Ильина по эстетике является акцентирование внимания на объекте (художественном предмете), в отличие от В. С. Соловьева, отталкивавшегося в философских рассуждениях от субъекта. Вследствие этого субъект у И. А.

© Н. И. Сергеева, 2000



Ильина выступает всего лишь как медиум, воплощение объективного художественного образа. Назначение художника – нести людям «некую сосредоточенную медитацию», раскрывающую природу Бога, людей, мира. Благодаря этому художник, в представлении автора концепции, призван быть не создателем «форм», а «служителем и прорицателем», который созерцает духовное и находит соответствующее выражение в зависимости от вида искусства.

Художественное творчество он рассматривает не как субъективное отражение вымысла автора, а предметное «объективное обстояние», выявляемое непосредственно в художественном опыте. По мнению создателя теории, именно художник создал новый способ видения жизни, расширил ее горизонты, создал новый способ созерцания, открыл путь к мудрости. Объективная ценность созданного художником произведения искусства заключается в том, что оно учит, воспитывает и укрепляет дух. Вместе с тем художественное искусство всегда есть творчество, проявление духовности.

Предпринимая детальный анализ художественного творчества, И. А. Ильин вскрывает «духовную ткань» искусства, моделирует человеческую жизнь в ее целостности. Сложность динамической системы художественного творчества определяется структурной организацией искусства. В предметно-феноменологической концепции философа обнаруживаются три слоя произведения искусства, открывающиеся в направлении от поверхности в глубину.

Внешний слой искусства – «художественная материя» - состоит из «чувственной материи» (там же. С. 413). Иногда он обозначает этот слой как «эстетическую материю», имея в виду слова, фразы в литературе; металл, дерево, камень в архитектуре, скульптуре; линии, краски в живописи; звуки в музыке (там же. Т. 3. С. 456). При этом философ замечает, что внешняя «чувственная материя» искусства может быть дана в законченном виде (например, картина, барельеф), или в виде «не-до-осуществленной схемы» (например, чтение, декламация, танец). В то же время чувственный материал имеет свои законы, которые необходимо соблюдать, чтобы произведение искусства художественно удалось. «Чувственная материя» искусства рассматривается им

как не самостоятельная, не самодовлеющая, а выступает лишь как средство, орудие, является носителем художественного содержания.

Второй слой искусства воспринимается через эстетическую материю, это слой эстетического образа, имеющий чувственную природу (дом, дерево, бабочка и т. д.) и нечувственную природу (человеческий характер, душевное настроение и т. д.). Происходит воплощение эстетического образа в «материю», чтобы из нее и через нее «излучаться».

В подлинном искусстве, как отмечал И. В. Ильин, образ несет черты объективности, правдоподобия, внутренне единого, связанного с другими образами. Вместе с тем эстетическая материя – средство, орудие для верного воплощения эстетического образа и художественного предмета.

Художественный предмет – третий слой искусства, ядро художественного произведения, душа его, высшая власть, осуществляемая при творческом выборе образов и материи. Источником художественного творчества является предмет, несущий основное духовное содержание, которое облекается в образы и воплощается. Чтобы постигнуть художественный предмет, полагал философ, художник должен погрузиться в духовную глубину, в сферу предметного бытия, в глубину созерцания. Это есть не что иное как путь к очевидности, если понимать под очевидностью особую творческую способность «быть настолько захваченной истиной», что в ней растворяется вся душа исследователя (там же. С. 223). Конкретизируя данное положение, автор утверждает, что для этого необходимы: глубина восприятия; дар сконцентрироваться; пророческая, интуитивная одаренность; целостность внутренней сущности. Объясняется это тем, что художественный предмет рождается не произвольно, а в качестве субстанциального состояния от Бога. Следовательно, под «художественным предметом» им понимается духовное содержание, исходящее из объективной сущности Бога, человека и мира. Вследствие этого по содержанию «художественный предмет» объективен, а по воплощению он субъективен. Опредмечивая свое видение, художник дает подлинное воплощение самого предмета. Таким образом, то, что художник

воспринимает и созерцает, есть не что иное, как объективная предметная сущность бытия. Соответственно этому искусство анализируется им как способ целостного самовыражения и представляет синтез сознательной и бессознательной деятельности. При этом философ особо обращает внимание на роль созерцания, выступающего как «объективированное трансцендентальное» – источник всего великого в религии, науке, искусстве, политике. Только истинный художник, как считал И. А. Ильин, «творит сущее бытие» (там же. Т. 6. С. 151). При этом он должен быть субъективно свободен, чтобы выразить объективную необходимость, являющуюся критерием всякого настоящего искусства.

Осмысливая тенденции художественного творчества, останавливаясь на понимании истинного искусства, требующего духовной сосредоточенности, углубления, очищения, духовных усилий, он рассматривал созерцание как основу художественного творчества. Вместе с тем в парадигме христианской мысли критически характеризуя материализм, философ отмечал, что он «отучает людей от духовного созерцания» (там же. С. 114). В то же время создание истинного искусства невозможно без таланта художника, дара богов, дающего власть над душами. Ему необходим «духовный опыт, творческое созерцание, творческое вынашивание» (там же. С. 88).

Таким образом, И. А. Ильин освещает важнейшую проблему художественного творчества, в центре которой не категория красоты, а искусство, процесс рождения и воплощения эстетического образа, достижение художественного совершенства, которое внешне может быть лишено красоты. Решение этой проблемы, полагает Ильин, определяется задачей художника служить не красоте, а художественности.

Феноменологическая направленность его концепции связана с исследованием изначальных основ художественного творчества и с отказом от натуралистической установки, противопоставляющей сознание и бытие. Предметное бытие, анализируемое автором, имманентно присуще сознанию.

### **Философское творчество Н. Страхова в оценке русских мыслителей**

Николай Николаевич Страхов (1828-1896) не принадлежит к столпам отечественной философии. Однако в свое время его имя было известно образованной публике. Он выступал как философ, литературный критик, пропагандист новейших открытий естественных наук. Благодаря его переводам российская публика могла познакомиться с работами известных зарубежных философов, естествоиспытателей. В настоящее время имя Н. Страхова оказалось просто забыто. Если оно и вспоминается, то как имя литературного критика. К сожалению, монография, посвященная данному мыслителю, была написана и издана в 1971 г. в США. Ее автором является Линда Гершштейн.

В нашей стране фактически Страховым-философом никто никогда всерьез не занимался. В учебниках по истории русской философии (далеко не во всех) ему в лучшем случае отводилось две-три странички, в которых оценки давались на основе анализа его предисловия к книге «Мир как целое» и основной идеи работы «Об основных понятиях психологии и физиологии». Объясняется такое невнимание к отечественному мыслителю, на наш взгляд, в частности, тем, что его философское творчество трудно для анализа. Все, кто так или иначе писал о нем, отмечали противоречивость, неоднозначность его взглядов. Результатом такого невнимания стали ошибки в работах по истории отечественной философии.

Дело в том, что фактически одновременно с трудами Страхова, о котором в данном случае идет речь, выходили труды его полного тезки, младшего Николая Николасвича Страхова (1852-1928), преподавателя Харьковской духовной семинарии. Несмотря на то, что в словаре Брокгауза и Эфрона дается библиография «младшего» Страхова, исследователи (при поверхностном знакомстве с творчеством петербургского философа) часто приписывают его

© Н. В. Снетова, 2000

труды по философии «старшему» Страхову. Так, в библиографии работ последнего очень часто включают работу его младшего современника «Учение о Боге по началам разума», в частности это произошло в статье словаря «Русская философия» (оба издания).

В весьма серьезных учебных пособиях «История философии в СССР» (Т. 3) и «Русская философия XI-XIX веков» А. А. Галактионова и П. Ф. Никандрова Страхову приписывается сочинение все того же тезки «Опыт систематического изложения начальных оснований философии» (М., 1988). Отсюда, естественно, авторы дают соответствующие оценки философских взглядов мыслителя. Они сближают взгляды Страхова с учениями таких религиозных философов, как Гогоцкий и Юркевич.

У Страхова, которому посвящена данная работа, в отличие от «младшего» однофамильца, более сложные отношения с религией. Его, на наш взгляд, нельзя назвать просто религиозным мыслителем, хотя он, безусловно, религиозный человек по семейному воспитанию и начальному образованию. И это сказалось на его философском творчестве. Однако следует иметь в виду и то, что у Страхова естественно-научное образование, он всю свою творческую жизнь был связан с естествознанием. В своих работах, как писал В. В. Розанов, Страхов скорее подводит к религии, нежели ее проповедует, обосновывает. Хотя, на наш взгляд, у Розанова в целом преувеличивается роль религиозной идеи в творчестве его «крестного» отца в литературе. Можно согласиться с самим Страховым, который характеризовал свои взгляды в онтологии как пантеизм. В каталогах всех библиотек работы обоих Страховых обычно не вычленяются, что вводит читателей в заблуждение.

Свидетельством того, что философское творчество Страхова сложно в силу прежде всего своей неоднозначности, противоречивости, являются оценки этого творчества, которые были даны отечественными мыслителями после его смерти. В энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона Страхову посвящены две статьи, одна – как литературному критику. Ее автором является С. Венгеров. Другая статья характеризует его как философа. Она написана

товарищем Страхова – Э. Радловым. В статье Венгерова фактически дается негативная оценка литературно-критической деятельности Страхова. По его мнению, ничего цельного Страхов, за исключением статей о Толстом, не оставил, а они «представляют собой пример одного из самых выдающихся фиаско». С нашей точки зрения, оценку Венгерова опровергло время. Статьи Страхова о творчестве Тургенева, Толстого, Достоевского, Пушкина с интересом читаются и сейчас. Они не утратили своего значения, поэтому в 1984 г. Н. Скатовым был издан том страховской литературной критики. Венгеров утверждает также, что ряд поклонников Страхова – Говоруха-Отрок (Юрий Николаев), В. В. Розанов, Ф. Шперк, Б. В. Никольский и др. – стараются создать Страхову репутацию одного из крупнейших русских мыслителей. По Венгерову, получается, что фигура Н. Страхова совершенно «дутая».

Товарищ, коллега по работе Э. Радлов в этом же энциклопедическом словаре дает хотя и менее жесткую, но весьма критическую оценку Страхову как философу. Он считает, что в будущем философские труды Страхова будут иметь лишь педагогическое значение. «Для введения в курс философских понятий, для обучения правильному методическому мышлению, анализу понятий» книги философа могут оказать существенную помощь, считает Радлов. Кроме того, сохраняют значение его сочинения также и как критика материализма. Резкое несогласие с такой оценкой выразил В. В. Розанов. Он считал Страхова недооцененным мыслителем, «литературным изгнанником». Розановым была написана очень глубокая, интересная статья «Идея рационального естествознания», в которой он высоко оценил работу Страхова «Мир как целое». А. И. Введенский в своей лекции «Значение философской деятельности Н. Н. Страхова» называет Страхова одним «из самых выдающихся русских философов». Б. В. Никольский в своем критико-биографическом очерке, посвященном Страхову, также высоко оценивает его деятельность. Он называет философа человеком, «вполне равным своему веку просвещением и далеко превосходящим его шириной и глубиной взгляда. Поэтому смело можно сказать, что произведения Страхова послужат неиз-

бежной и глубоко благотворною школой для всей научной, философской и художественной мысли ближайшего будущего» (*Никольский Б. В.* Николай Николаевич Страхов. Критико-биографический очерк. СПб., 1896. С. 56).

Н. Грот, посвящая в «Вопросах философии и психологии» большую статью Страхову, констатировал, что Страхов не был творческим гением, создателем новой философской системы, могущей иметь мировое значение. «Но мы еще и не дожили до своих Платонов и Аристотелей: слишком неблагоприятна и убога для этого наша общественно-интеллектуальная почва», - справедливо указывает Грот. По его мнению, заслуга Страхова в том, что он одним из первых особенно энергично призывал русских людей мыслить самостоятельно, но при этом не был узким славянофилом. Известный автор книги «Гегель в России» (Париж, 1939) Д. Чижевский выразил удивление, что русская интеллигенция так мало интересовалась Страховым. Сам он много замечательных страниц посвятил Страхову. В нашей же стране в двух его книгах – «Гегель в России» (1974) и «Россия и Германия» (1993) – о Страхове не упомянуто ни слова.

Страхову посвятил отдельную статью С. Левитский, известный историк русской философии. На наш взгляд, к его оценке отечественного философа стоит прислушаться, ибо он определил место Страхова в истории нашей философской мысли. По его мнению, Страхов – один из тех деятелей конца прошлого века, которые подготовили и расчистили почву для расцвета русской религиозно-философской мысли в начале двадцатого века. Успеху Страхова, можно в данном случае присоединиться к Левитскому, мешало то, что он был чересчур сложен для одних и казался чересчур прост для других. Страхов не был гением, согласен со всеми предыдущими авторами Левитский, «но он был «учитель» в лучшем смысле этого слова».

Из вышесказанного, на наш взгляд, можно сделать вывод, что сложное, противоречивое, по-разному оцениваемое творчество забытого отечественного мыслителя требует серьезного, объективного исследования.

**Аксиологическая проблематика в творчестве В. В. Розанова**

Литературно-философское творчество Василия Васильевича Розанова, будучи весьма многообразным в тематическом отношении, представляет интерес не только для исследователей философского плана, но и для представителей многих других отраслей науки: социологов, культурологов, литературоведов, лингвистов и т. д. Не является исключением в этом отношении и аксиология.

Как справедливо заметил С. Н. Носов, «для своей собственной эпохи Розанов был своего рода гениальным скандалом...» (*Носов С. Н. В. В. Розанов. Эстетика свободы. СПб., 1993. С. 19*). Удивительная розановская самобытность и неуправляемость, его абсолютная неписываемость в какие-либо общепринятые рамки, его столь откровенное внимание к «подозрительной теме» пола и необузданные нападки на христианство, естественно, не могли не привлечь внимания общественности. Поэтому неудивительно, что на протяжении всего творческого пути Розанова его повсюду сопровождала буря эмоций, эпицентром которой был он сам.

Следствием этого стал тот факт, что о Розанове написано удивительно много – полная библиография включала бы в себя более шестисот изданий. Однако, несмотря на наличие столь обширного критического материала по творчеству В. В. Розанова, в сущности, нет ни одной работы, в которой такое рассматривалось бы в аксиологическом ракурсе. Среди исследований по истории аксиологической мысли также нет ни одной работы, посвященной раскрытию ценностной проблематики в философии Розанова (в лучшем случае подобные работы содержат лишь намек на существование таковой в творчестве философа). Не нашлось места В. В. Розанову и в фундаментальном «Очерке истории эстетической аксиологии» Л. Н. Столовича (*Столович*  
© Н. С. Фокина, 2000



Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994), уделившего тем не менее немало внимания русской философско-аксиологической традиции.

*«Истина, добро и свобода суть главные и постоянные идеалы, к осуществлению которых направляется человеческая природа в главных элементах своих – разуме, чувстве и воле. Между этими идеалами и первозданным устройством человека есть соответствие, в силу которого она неудержимо стремится к ним. И так как идеалы эти ни в каком случае не могут быть признаны дурными, то и природа человеческая в своей первоначальной основе должна быть признана доброю, благою».* Эти строчки из книги В. В. Розанова «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского» сводят воедино сразу три направления мысли философа, подводя итог и размышлениям Розанова о целях и смысле человеческой жизни, и его раздумьям о сути человеческой природы, и рассуждениям аксиологического характера. Таким образом, ценностная проблематика в творчестве философа оказывается неразрывно связанной с вышеозначенными темами и традиционные аксиологические вопросы о соотношении Добра и Зла, Истины и Лжи, Свободы и Рабства решаются Розановым преимущественно в рамках этих тем.

Термин «ценность» Розанов в своих рассуждениях не использует, предпочитая называть Справедливость, Долг, Красоту, Истину и т.д. «высшими идеалами», которые человек любит исключительно «ради их самих» и без которых «жизнь его будет так пуста...» (Розанов В. В. Цель человеческой жизни// Смысл жизни: Антология. М., 1994. С. 24) Поднимая же вопрос о цели человеческой жизни и определяя его как «первый, разрешение которого необходимо для сознательности существования» (там же. С. 22), философ, по сути, затрагивает проблему главных жизнеутверждающих ценностей, соотнося в данном случае понятие «ценность» с понятием «цель». Причем цель эта, управляющая всей жизнью человека, необходимо должна иметь «естественный» характер, то есть быть такой, какая «не пострадала бы мыслью, но, будучи дана в самой природе человека, только бы находилась ею... как нечто

скрываемое от сознания, но существовавшее в самом себе постоянно» (там же). Таким образом, можно предположить, что, с точки зрения философа, ценностное знание (или, может быть, опущение ценностей) заложено в человеке изначально, во многом интуитивно и не конструируется разумом.

Далее, утверждая, что главная, определяющая цель человеческого существования вместе с тем должна носить «окончательный, совершенный и не подлежащий изменениям» характер, возможный лишь «в силу ее внутреннего достоинства, которому ничего не недостает» (там же. С. 27), Розанов тем самым декларирует абсолютную самодостаточность (или самоценность) «высших идеалов», которые ценны именно сами по себе, а не потому, что должны быть таковыми за счет, например, своей полезности.

Философ выступает против субъективации ценностей, утверждая объективный характер их существования. То есть действительность для Розанова сама по себе обладает ценностными характеристиками как своими *постоянными* качествами, а человек воспринимает их благодаря изначально заложенному чувству ценности. Причем восприятие это происходит неосознанно. В связи с этим В. Розанов делает следующее интересное и, на наш взгляд, верное замечание: «...всё, пройдя через рефлексию, как представление или идея, теряет свою энергию, становясь предметом чувства как реальный факт: *привязанность не так горяча, когда сопровождается обдумыванием, исполнение долга менее возвышает дух, когда ему предшествовало колебание* (курсив наш. - Н. Ф.), всякое чувственное наслаждение переживается почти холодно, когда оно было уже представлено, переживалось в воображении...» (там же. С. 33). Таким образом, философ наделяет ценностные оценки спонтанным, необдуманым характером, тем самым принципиально разводя в стороны оценочную и рациональную деятельности человека, соотнося таковые с различными «механизмами», ответственными за их осуществление: «...различает... ум... оценивает совесть...» (там же. С. 29).

Решая вопрос о целях человеческой жизни, философ обозначает их как Истину, Добро и Свободу, представляя, таким образом, свой вариант знаме-

нитой ценностной триады «Истина, Добро и Красота», рожденной философией Средневсховья. Это заявление на первый взгляд противоречит предшествующим размышлениям философа о спонтанном, неосознанном, дорациональном характере ценностных оценок, поскольку исходя из него можно заключить, что из всей триады к собственно ценностям могут быть отнесены только Добро и Свобода, в силу своей иррациональной основы. Однако никакого противоречия здесь нет, поскольку, с точки зрения Розанова, дорефлексийным характером обладают не сами ценности, или «высшие идеалы» Истины, Добра и Свободы, а человеческое влечение к ним. Или, иначе говоря, не осознанным и не требующим объяснения является не отнесение какого-либо факта к истине, а отнесение Истины к ценностям. Дабы как можно ярче проиллюстрировать свою мысль, философ со свойственной ему образностью приводит следующее сравнение: стремление человеческой природы к «высшим идеалам», «... их вечное искание, и по источникам, и по качествам своим... есть то же, что мотивированное и не намеренное, но, однако, невольное и необходимое искание младенцем питающей его груди» (там же. С. 49). Таким образом, Розанов очень верно подмечает тот факт, что ценностная деятельность является обязательной составляющей человеческого существования, не зависимой от желания или нежелания человека осуществлять эту деятельность и не обусловливаемой какими-либо сознательными намерениями.

При решении проблемы взаимоотношений между составляющими своей триады В. Розанов однозначен: «... они не сводимы друг к другу, не слиянны, нельзя, пожертвовав какой-нибудь из них, думать, что потерю можно вознаградить удвоенным стремлением к другому...» (там же); «...будучи разнородны и равнозначащи, истина, добро и свобода не могут быть поставлены одно к другому в отношения средств и цели» (там же. С. 55).

Изменяя традиционный состав аксиологической триады и помещая на место Красоты Свободу, философ вовсе не исключает прекрасное из ценностной сферы. Определяя Добро как «приведение внешней действительности в

гармонию с миром идеалов», Розанов называет эти идеалы: нравственное, справедливое и прекрасное. Таким образом, перед нами еще одна триада, составляющие которой также принципиально разнородны и неслиянны.

Несколько противоречиво рещается Розановым вопрос о соотношении Красоты и Нравственности. Русская философия розановского периода предлагала несколько вариантов рещения данного вопроса, начиная с принципиального уничтожения прекрасного в угоду нравственному и заканчивая утверждением безусловной доминанты Красоты в ценностной сфере. На первый взгляд философ однозначно разводит прекрасное и нравственное в разные стороны («... прекрасное вовсе не имеет отношения к нравственному и справедливому»), а значит, не имеет смысла говорить о приоритете одного над другим. Но далее философ очень верно подмечает, что для нас гораздо большей притягательностью обладает Зло (безнравственность), заключенное в прекрасную форму, чем Добро (добродетель), не имеющее таковой: «... как иногда муж скучает верной, но некрасивой женой» (там же. С. 51). Так что вопрос о приоритетах вовсе не является неуместным. Однако все вышеприведенные суждения В. В. Розанова представляют собой попытки объективного рещения проблемы. Личная же точка зрения философа вполне вырисовывается из следующего заявления: «Демона рисуют «обольстительным», я же уверен – что это «калибан» Шекспира (в «Буре»), что-то среднее между мышью и землеройкой...» (*Розанов В. В. Замечательная статья// Розанов В. В. Среди язычников. М., 1999. С. 251*). Из этого суждения В. Розанова следует, что для философа Зло (безнравственность) в принципе красотой обладать не может, то есть прекрасною может быть только Добродетель. Но это вовсе не значит, что прекрасное обуславливается нравственным: «...добродетельные люди прекрасны не от того и не тем, что добродетельны, а что самая добродетель «идет к ним»...» (*Розанов В. В. Мимолетное// Розанов В. В. Когда начальство ушло. М., 1997. С. 577*), т. е., если бы вдруг Демон обратился к добродетели, он не стал бы от этого прекраснее, так как о Красоте имеет смысл говорить только тогда, когда внешнее соответствует внутреннему.

Таким образом, вырисовывается следующая картина. Красота и Добродетель для Розанова равнозначны и, главное, *нераздельны*, поскольку истинная, от Бога, Добродетель всегда прекрасна, а Красота всегда нравственна, «добра», «благодатна». Действительно прекрасное в принципе не может быть там, где есть Зло, жестокость, ложь, безнравственность, и не в смысле несоответствия общепринятым нормам морали, а в смысле двуличности, внутренней лживости. Интересно, что Розанов даже называет категорию, в рамках которой эти два начала. Прекрасное и Нравственное (Доброе, Благодатное) сливаются воедино: «...мы категорию *красивого* должны усложнить категориями *милого*...» (Розанов В. В. Замечательная статья// Розанов В. В. Среди язычников. М., 1999. С. 250). И это Милое представляет для философа бесспорную ценность.

В рамках проблемы Прекрасного поднимается Розановым вопрос и об относительности Красоты и, если брать шире, об относительности ценностей вообще. С точки зрения Розанова, Красота (и ценности вообще) есть нечто, существующее объективно и независимо от человека, и отдельные люди (или целые народы) лишь по-разному интерпретируют одно и то же.

Еще одним, несомненно аксиологическим вопросом, который волнует В. Розанова, является вопрос о первичности/вторичности Добра и Зла, рассматриваемый им в рамках проблемы сущности человеческой природы. Надо сказать, что данная проблема решается философом с однозначно альтруистических позиций, т.е. истинную природу человека мыслитель определяет как *благу, расположенную только к Добру*. Жажда же причинить другому зло возникает исключительно только как «*ответная*, и она вызывается уже страданием, перенесенным от другого...» (там же). За этим альтруистическим пафосом, по сути, скрывается ответ на вопрос, откуда мы узнаем, что такое хорошо и что такое плохо. Знание первого заложено в человеке изначально Богом, знание же последнего приходит извне, «от воздействия физической природы, или от столкновения с людьми, или от других условий, во всяком случае только не первозданных...» (Розанов В. В. Цель человеческой жизни... С.

53). Таким образом, «характер *дурного чувства* необходимо вторичен, *произведен...*» (Розанов В. В. Замечательная статья. С. 250). Это заявление, в сущности, лишено смысла. Ведь для того чтобы возникла цепочка взаимных злодеяний, должно осуществиться зло, ничем не обусловленное, изначальное, что невозможно в силу декларируемого Розановым необходимо ответного характера «дурного чувства». Так что Розанов, сам не замечая того, начисто отрицает всякую возможность возникновения зла.

Итак, человек по своей природе добр. Его душа стремится к Добру, поскольку это стремление предопределено Богом. И до тех пор, пока человек не столкнется со Злом, он не будет знать, что то, непреодолимое влечение к чему он чувствует внутри себя, и есть Добро (ведь определить что-либо как хорошее можно, только соотнеся его с плохим). И тем ценнее будет это влечение. Осознание же того, что *правильно* стремиться к Добру именно за счет того, что оно таковое, придет вместе с осознанием Зла и нарушит целостную природу человека. По сути дела эти размышления представляют собой обобщенный пересказ библейского мифа о древе познания Добра и Зла...

Возвращаясь к исходной розановской триаде «Истина, Добро и Свобода», уточним, что эти три высших идеала не только представляют собой конечные цели человеческого существования, но и выступают в качестве критериев ценностной оценки действительности: «... в трех идеалах заключено внешнее мерило (внутреннее мерило – изначально благодатная душа человека. - Н. Ф.) хорошего и дурного для человека, не зависимое от внутренней его удовлетворенности и санкционирующее эту удовлетворенность, но не ей санкционируемое...» (Розанов В. В. Цель человеческой жизни... С. 52).

В заключение отметим, что аксиологические рассуждения В. В. Розанова, несмотря на всю их самобытность, все же вполне вписываются в религиозно-идеалистический вариант репения ценностных проблем, предлагаемый русской философией розановского периода.

## «Поздний» А. Ф. Лосев и марксистская традиция

В поздний период творчества стиль писания А. Ф. Лосева претерпевает значительные изменения. Прежде всего это сказывается на философской терминологии, которая становится прямо-таки «родной» для отечественной марксистской традиции. На место «эманаций», «эйдосов», «логосов», «тетрактид» у позднего Лосева приходят идеологически нейтральные: «отражение», «познавательная роль», «борьба противоположностей» и «материя». Говоря об античности, поздний Лосев непременно подчеркнет «рабовладельческий характер» этой «формации». Приводя пример символа, он берет не что-нибудь, но советский герб, очень много цитирует Ленина и Маркса. А в своей беседе с В. Ерофеевым настаивает на том, чтобы в текст *обязательно* было включено, когда он впервые обратился к марксизму: «Называл точные даты: 1925 год, когда он прочел «Диалектику природы» Энгельса в русском переводе (уже тогда, значит, возникла потребность в самообороне), и 1934 год – «Философские тетради» Ленина» (Ерофеев В. Последний классический мыслитель// Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 7)

Долгое время в словарях и справочниках А. Ф. Лосев упоминался именно как видный *советский* философ и филолог, специалист по античной культуре. Иначе и быть не могло, поскольку его работы, одна другой объемнее, выходили в советских издательствах. Неблагонадежный ранний период творчества мыслителя просто замалчивался. Однако уже в 1990 г. исследователям творчества Лосева стала очевидна неискренность лосевского марксизма. Предоставим еще раз слово В. Ерофееву: «Его марксизм был всегда – по крайней мере мне так казалось – «потемкинской деревней», меня поражала безыскусность его построений. Все эти рабовладельцы, рабы в его рассуждениях об античности выглядели как статисты, собранные для массовых съемок из среды старпеклассников-шалопаев, мечтающих прогулять занятия. В об-

© Г. М. Ципляков, 2000

щем, *какая-то «туфта»*, но с благородным подтекстом: где материя и рабство главенствуют, там невозможна личность» (там же).

И позднее, когда ранние произведения Лосева заново появлялись в печати, недоумение овладевало широкими массами читателей: как мог «последний мыслитель Серебряного века», приверженец идей Вл. Соловьева, ученик Вяч. Иванова, пропагандист имяславия и сторонник религиозной реформы резко «перестроить» свое отношение к происходящему? Неужели религиозный философ «мифа, имени и числа», объявивший материализм «слепым и мертвым вселенским чудищем» просто-напросто «перевоспитался» и смирился с навалившейся на него идеологией? Ответ, разумеется, должен быть развернутым. Но сначала интересно привести мнение одного из учеников Лосева, тайно от всех записывавшего его рассказы: «Если бы кто-нибудь или я сам предположил тогда, что с Лосевым можно спорить, я испугался бы. Если не он прав, то кто же? В конце концов, его мысль была неоспоримо оправдана уже тем, что жила. Никто не смел судить со стороны, не рискнув думать сам. А рискнув, не захотел бы уже судить и спросил бы о другом, – почему Алексей Федорович во многом остался подземным вулканом, чьи взрывы искаженно отдавались во внешних слоях» (*Бибихин В. В.* Из рассказов А. Ф. Лосева// Вопросы философии. 1992. № 10. С. 139).

Нам, как и большинству исследователей творчества Лосева, кажется, что нельзя воспринимать марксизм Лосева всерьез. Однако необходимо всерьез мириться с тем фактом, что в своих поздних произведениях философ адаптирует свои ранние идеи для окружающей советской действительности. Что характерно: он начинает это делать только после смерти Сталина, когда появляется надежда создать нечто значительное в рамках существующей системы. Он идет навстречу марксизму, когда марксизм дает определенную слабость, становится не таким агрессивным и непримиримым и *хотя бы декларирует* свободу слова.

Следует, однако, отметить, что стиль Лосева начинает меняться еще до его ареста в 1930 г. Если сравнить по тону «Эрос у Платона» и любое из про-



изведений восьмикнижия, бросается в глаза непримиримость Лосева конца 20-х по отношению к событиям современности. Причем с каждым новым томом позиция Лосева становится все более и более жесткой. Кульминацией здесь является «Диалектика мифа». С ней по напряженности стиля сравнится, пожалуй, только предисловие к «Философии имени» (написанное несколькими годами позднее основного корпуса текста). На страницах этих работ можно найти немало гневных пассажей в адрес псевдодиалектиков от вулгарного материализма («красной профессуре»). Они не называются Лосевым прямо, он чаще говорит об *обывателях и мещанах*, но по контексту вполне можно догадаться, о ком идет речь: «Диалектика, повторяю, есть наука, и жизненность ее не в том, что она лечит ваш желудок от расстройства или помогает в ваших приключениях с «комсомолками» (Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 623).

Гнев указанных работ направлен не столько на Маркса, Энгельса и даже Ленина, сколько на тех последователей марксистской теории, которые понимали марксизм *обывательски* и не видели разницы между марксизмом и *позитивизмом*. «В результате сформировалось учение, именовавшееся диалектическим и историческим материализмом, научным коммунизмом и т. п., общий же смысл которого – безудержное самовосхваление низко квалифицированного в профессиональном плане, лишенного фундаментального образования и теоретических знаний вообще, не испорченного книжками «практика из гущи жизни», – пишет об этой разновидности марксизма А. В. Перцев (Перцев А. В. Типы методологий историко-философского исследования. Свердловск, 1991. С. 10). Не случайно Лосев издевается именно над *обывательскими* взглядами, когда негодует по поводу материализма.

Главный упрек в сторону красных профессоров со стороны Лосева состоит не в том, что они «дальше гегелевских количества и качества», то есть дальше первой главы «Науки логики», «двинуться не смеют и не умеют» (Лосев А. Ф. Указ. Соч. С. 624). Необразованность – это полбеды. Главное – *вульгарное отделение материи от идеи*, совершенно для Лосева не приемле-

мое. Тут Лосев прямо заявляет, что он *не* материалист: «От материализма я отличаюсь тем, что стихия материальности никогда не лишает идею ее имманентно-телеологического развития» (Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 338). И еще, несколькими абзацами ниже: «Если марксизм есть учение о том, что саморазвивается только одна материя, а все прочее есть только механический привесок, не содержащий в себе никакого имманентно-телеологического саморазвития, то в этом я отличаюсь от марксистов. Тут я – идеалист» (там же. С. 339).

Кстати сказать, это неприятие «основного вопроса философии» останется у Лосева навсегда. Он так и не сможет научиться именовать Платона идеалистом, а Демокрита материалистом. «А. Ф. Лосеву было глубоко чуждо марксистско-ленинское противопоставление идеализма и материализма, идеи и материи, – будет писать А. А. Тахо-Годи. – Помню, что, принимая участие в первой и пока единственной пятитомной «Философской энциклопедии» (1960-1970), А. Ф. каждый раз протестовал, когда редакторы требовали определять античных философов по принципу принадлежности к идеализму или материализму. В сохранившихся подлинниках его статей по античной философии все эти навязанные ему определения отсутствуют, в напечатанном виде они – результат работы редакторов, спорить с которыми было бесполезно» (Тахо-Годи А. А. Лосев. М., 1997. С. 98).

Вернемся, однако, к «Диалектике мифа». С. С. Хоружий так оценивает стилистику этой книги: «Раньше эмоциональный, экзистенциальный элемент привычно выражался в доверительности, в теплоте тона, в возникающем у автора образе друга-читателя, читателя-единомышленника... Но атмосфера лосевских книг – полнейшая противоположность, в ней поражает прежде всего – сгущение и напор отрицательных эмоций. Автор кипит, задыхается, он запальчив, он агрессивен, и читатель явно рисуется ему не в образе друга, а в образе врага. Все его «взрывчатые гнезда» – это взрывы негодования, язвительности, безадресных яростных упреков в тупости и недомыслии» (Хоружий С. С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева// Вопросы

философии. 1992. № 10. С. 126). Далее С. С. Хоружий объясняет эту особенность стиля «ненормальной общественностью», где «кругом – невежество и враждебность», и сравнивает философа с арьергардным бойцом, ведущим оборону за собственные идеи. «*Арьергардный боец* – вот образ автора в «Диалектике мифа». И это же – образ для фигуры Лосева вообще. До великого перелома. Образ для следующего периода тогда напрашивается уже сам: *пленный боец*» (там же. С. 127).

Конечно, Лосеву было с чего проявлять осторожность. Страшно представить, что бы произошло, опубликуй он «Диалектику мифа» не в 30-м, а в 1937-м г.! Но три года на строительстве Беломорканала навсегда впечатались в душу философа и явились для него шоком, несмотря на все проявленное мужество. Ясно в связи с этим, почему после 1933 г. (возвращение из лагеря) в творческой судьбе Лосева наступает длительный «темный период»: не имея возможности быть изданным, философ тщательно продумывает многие волнующие его вопросы. Оригинальный язык диалектики, созданный и филигранно разработанный Лосевым в 20-е и начале 30-х гг., в годы индустриализации просто не имел право на существование, его употребление грозило в лучшем случае обвинением в схоластике. Поэтому Лосев был вынужден писать в стол. В его предвоенных и военных художественно-философских диалогах уже нет ожесточения 1929 г., но есть спокойная трезвая рассудительная жесткость диалектика, в которой, однако, чувствуется, что автор решил творчески пережить и внутренние примирился с происшедшим. Лосев сосредоточился на преподавании. И занял выжидательную *конструктивную* позицию. А потом, когда появилась возможность публиковаться, репил по-видимому, разработать для печати новый вариант эзопова языка, на котором можно говорить на разрешенные темы с минимумом потерь.

В самом деле, в бравурном цитировании в поздних работах Ленина и Маркса (к месту и не к месту), в примерах, как бы нарочно взятых из советской реальности, нельзя не заметить некоторой язвительной интонации, порой переходящей даже в пародийность. Как Гомер иронически переосмысли-

вал греческую мифологию, так и Лосев иронически переосмысливает иногда марксистско-ленинские идеологические штампы.

Правда, как нельзя утверждать, что Лосев кардинально изменил собственному методу (по сути, он лишь смирился с навязываемыми правилами игры, освоил чужой философский жаргон), также нельзя утверждать, что в его поздних работах содержится какое-либо «диссидентство», – напротив, он подчеркнуто политкорректен. Но повторное изменение стиля писания в *сторону хладнокровного спокойствия*, безусловно, *свидетельствует о глубоком сдвиге в сознании мыслителя*, внутреннем переживании, осмысление которого может составить тему отдельной большой работы.

Лосев не «перевоспитался», не стал кабинетным ученым, который «аккуратно выписывает принципиальные философские вопросы по прописям официального советского марксизма» (там же. С. 126), но он остался *диалектиком мифа*. Если доводить военную образность С. С. Хоружего до логического конца, то правильнее сравнить позднего Лосева не с военнопленным (хотя иной раз при чтении некоторых работ философа действительно возникает такой образ), но с хитрым и находчивым *разведчиком*. Он не сложил оружия, но ушел в подполье. В связи с этим нужно воспринимать поздние пассажи Лосева про «отражение действительности» и «античное рабство» как попытку *мирного* изучения марксистско-ленинской мифологии, тем более что в свое время (конец 20-х гг.) он достаточно потрудился, критикуя эту мифологию и доводя ее до абсурда.

В конце концов, до абсурда можно довести любую мифологию – и Лосев понимает это как никто другой. Прислушаемся к С. С. Аверинцеву: «Дело в логике самого мышления. Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устройством требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм «диалектически требует» рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, «диалектически требует» средневековых социальных отношений. Стоит подвергнуть эти

формулы логическому обращению, поменять местами «диалектически требующее» и «диалектически требуемое», – и мы получаем «марксизм» позднего Лосева, т. е. соответственно «рабовладельческую идеологию» и «феодальную идеологию». Разница – исключительно в области того, что марксисты называют основным вопросом философии: что «первично», а что «вторично» (*Аверенцев С. С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева// Вопросы философии. 1993. № 9. С. 22*).

После «оттепели» Лосев старается не уничтожить советский миф, не победить его, но помириться с ним, чтобы оказаться в самой гуще *современной* мифологии. Что теперь поделаешь, если социализм победил и нет никаких заметных предпосылок его падения? В конце концов раньше была актуальна мифология нездорового индивидуализма, теперь актуальна мифология нездорового коллективизма. И что поделаешь, если все изменилось и воля большинства выглядит более современно, чем свобода отдельного индивида. Ведь и то и другое, взятое в своей изоляции, одинаково несовершенно.

Думается, в *таком* стремлении к современности и была совершена «тактическая ошибка». Именно *постсталинскую мифологию* А. Ф. Лосев, как нам кажется, проглядел. Ведь уже в пятидесятые годы марксистско-ленинская мифология существенно обновляется, становится из тоталитарной просто авторитарной. Уже можно многое из того, что раньше было категорически нельзя. Появляются диссиденты, и их существование *становится возможным*. Инакомыслие не искореняется, не стирается «в лагерную пыль», оно просто не приветствуется и осуждается. Тех, кто не согласен с мнением власти, высылают из страны или признают невменяемыми, но до физической расправы дело доходит крайне редко. В этом и есть главное изменение менталитета: *врагов уже можно оставлять в живых*. Это даже интересно, когда у тебя есть враги: с ними можно посоревноваться («догнать и перегнать»).

Ошибка А. Ф. Лосева (хотя как можно считать «ошибкой» сложившееся мироощущение пожилого человека, пережившего революцию, прошедшего лагеря и потерявшего многих близких людей?) заключалась в том, что он не

заметил этой мифологической перемены. Наученный горьким опытом, он не смог поверить, как и многие другие люди его возраста, что произошедшее изменение необратимо. Он по-прежнему хотел понять современность и ее исторический смысл. Но не осознал того, что современность уже другая.

Сопrotивление авторитарному обществу предполагает *борьбу за свободу*, за демократический идеал. Сопrotивление тоталитаризму предполагает *борьбу за смысл*. Лосев продолжает бороться за смысл, когда остальные уже борются за свободу. Бороться за свободу, за ценности демократии ему мешает давнее неприятие индивидуализма. Лосеву пришлось на горьком опыте осознать, что либерально-индивидуалистическая демократия, как бы ни была она плоха, все же лучше тоталитаризма.

Страшное сталинское время навсегда врезалось ему в память. Так, во фрагменте беседы с В. В. Бибихиным чувствуется боль прошедшего и усталость: «Моя церковь внутрь ушла. Я свое дело сделал, делайте свое дело, кто помоложе. Я вынес весь сталинизм с первой секунды до последней на своих плечах. Каждую лекцию начинал и кончал цитатами о Сталине. Участвовал в кружках, общественником был, агитировал... Вынес весь сталинизм как представитель гуманитарных наук. Это не то что физики или математики, которые цинично поплеывали» (Начала. М., 1993. № 2. С. 135-136).

Не случайно Лосев настаивает, чтобы беседа с В. Ерофеевым получила при публикации заголовок «В борьбе за смысл». Ради этого смысла он и обращается так часто к авторитетам Маркса и Ленина. Чтобы увязать с авторитетами собственную философию, отстоять свое родное, о чем пришлось молчать так долго. Отсюда и только отсюда – его непримиримость в отношении собственного понимания античности. В этом смысле уникальна «История античной эстетики» – *подвиг* философского самоутверждения в тоталитарную, как казалось Лосеву, эпоху. Можно ли считать это пороком или грехом? Думается, это можно считать *жертвой*. Жертвой во имя смысла. Но драматизм в том, что нужна была жертва во имя свободы. И Лосев *понял это* в девяно-

сто лет, написав удивительную по свободомыслию книгу о Владимире Соловьеве.

**Н. И. Черноскотов**

*г. Челябинск*

### **Тенденции реального гуманизма в русской философии XX в.**

Бросая в воду камешки, смотри на круги,  
ими образуемые: иначе такое бросание  
будет пустою забавою.

*Козьма Прутков*

Пусты слова того философа, которыми не  
врачуются никакие страдания человека.

*Этикур*

Человек – центр всякой философии, что прямо или косвенно определяет возможности познания и действия человека, его многообразных отношений и неожиданных результатов. Первое, что определяет современного человека, особенно в XX в., это технологические творчества (начиная от технических до политических). Второе – возрастающая агрессивность в отношениях к окружающим. Поставленная на поток, эта сила порождает разрушительную депрессию в сознании многих поколений и вызывает резкое изменение социальных ролей, почти все сводя к выживанию (это даже стало одной из наукообразных религиозных доктрин «дианетики» Рона Хаббарда). Сознание людей становится неподвластно мудрости (всплеск мистики и суеверий), и философ оказывается на задворках жизни, теряя основания обращения к Человеку.

К своеобразию философии в XX в. можно отнести деперсонификацию идей и концепций; в некоторых странах, и в частности в России, это приняло

© Н. И. Черноскотов, 2000

вид «нивелирования» взглядов знатоков в философии (но не философов) под действием механизма идеологии. Создан был социальный (идеологический) заказ и предоставлены комфортные условия, за которые надо было расплачиваться «урезанием» творчества. «Многописание» - недостаточный показатель, несмотря на «звучание имен» (Б. М. Кедров).

Однако надо признать, что это унижительное положение «философов» имело для них и положительные последствия. Например, когда их вынуждали говорить в угоду «тоталитарной машине» от лица якобы передовой части общества, усредняя себя и свои размышления в угоду «группе», или тщательно маскировать под «передовую мысль» мучительные личные проблемы и решения, проявляя недюжинную изворотливость. Но именно «сверхгибкий конформизм» и «люмовая идеологическая нахрапистость» позволили многократно и относительно тщательно «вспахивать и перепаживать» многими поколениями «знатоков» абстрактные философские установки и идеи, сохраняя даже на этом сверхрациональном уровне рассуждения о человеке, заслуживающие пристального внимания.

Одно из центральных мест в русской философии XX в. занимают идеи гуманизма. По проблемам гуманизма среди многих можно выделить хотя бы взгляды А. Ф. Лосева. В нем, на мой взгляд, удачно соединились многообразие знания и пиетет перед человеком: попробуем соединить следующие его работы: «Философию имени», посвященную Валентине Михайловне Лосевой (*Лосев А. Ф. Философия имени*// Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С. 9-192), вышедшую в 1927 г., и «Эстетику Возрождения» (М., 1978). Не говоря о других фундаментальных работах – таких, как его многотомный труд «История античной эстетики».

Характеристика человека как разумного существа сосредоточивается в определении имени, «в имени – средоточие всяких физиологических, психических, феноменологических, логических, диалектических, онтологических сфер» (*Лосев А. Ф. Философия имени... С. 25*). Я бы сказал, в имени собственно и формируется предметный мир человека как орудийно деятельного



существа. Анализ эстетики Возрождения – глубокий повод для того, чтобы заглянуть в суть реального гуманизма. В гуманизме зафиксировано извечное стремление людей к согласованию действий. В этой работе в комментарии в термину «гуманизм» А. Ф. Лосев обращает внимание на европейское его происхождение: Алексей Фёдорович, ссылаясь на Н. И. Конрада, отмечает тот факт, что «Коллоччо Салютати (1331-1406) и Леонардо Бруни (1369-1444)... оба – последователи Петрарки, пустили в ход слово *humanitas*, которое они нашли в древности – у Цицерона: они сочли, что это слово лучше всего определяет... его (человека. – А. Л.) человеческое достоинство и влечёт к знанию. Такое же слово – в китайской языковой формуле оно звучит *жэнь* – пустил в ход Хань Юй и именно для того, чтобы им обозначить отличие «Пути» его времени от «Пути» до него. Слово же это он нашёл также в древности – у Конфуция. Какой смысл имеет китайское *жэнь* у самого Конфуция, предельно ясно: на вопрос, «что такое жэнь» он ответил: «любовь к человеку». Хань Юй сказал иначе: «любовь ко всем» (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 17-18).

Гуманизм, на мой взгляд, представляет собой европеизированный термин, связанный с отражением различных сторон жизни как таковой, чаще — активной, креацианистической, многосторонней, неожиданной. Так, например, лингвистическая основа показывает на близость этого термина с активностью жизни, её положительной, естественной и созидательной сторонами (hum [англ.] – 1. (sing without words) *напевать*, 2. (buzz) *жуужжать*, 3. colloquial [разговорный] (be full of activity) *кипеть*. – v. t. [transitive verb] *напевать* – n. 1. (of insects) *жуужжание*. 2. (of voices) гул; гомон), или особыми качествами характера человека, а также социальным положением (humble - 1. (not proud or self-assertive) *смиранный, покорный*. 2. (of low social rank) *низкий*: of humble origin, *низкого происхождения*. 3. (unpretentious) *скромный*. – humbly, *смиренно, покорно*), или жизненно важное обстоятельство (humid, *влажный*, humidify, *увлажнять*, humidity, *влажность*, humus, *перегной, гумус*), особыми качествами, присущими людям (humor юмор: sense of humor, *чувство*

юмора. 2. (mood) *настроение*: in good humor, в хорошем настроении; [transitive verb] *ублажать, уважить*).

Наиболее определившееся значение термина гуманизм связано с социальной жизнью: human [англ.] — *человеческий, людской*; human being — *человек*; human nature — *человеческая природа*; human race — *человеческий род*; human rights — *права человека*. Отсюда происходят характеристики, связанные с отношением к жизни и человеку: гуманный, человечный (humane), гуманно (humanely), гуманность, человечность (humaneness). Общее мировоззрение, где основное во взглядах на жизнь и человека — положительное и действенное отношение, — стало называться собственно *гуманизмом* (humanism).

Производными от слова «гуманизм» являются: гуманист, гуманистический, гуманный и гуманитарный (humanist, humanistic, humanitarian). Причём последний приобрёл значение благотворителя, филантропа — человека, бескорыстно помогающего другим (см.: *Kenneth Katzner. English-Russian, Russian-English Dictionary. Англо-русский, русско-английский словарь. New York и другие. Copyright 1984 by John Wiley & Sons. Репринтное издание. С. 170-171.*)

Причем А. Ф. Лосев ведет «этимологию этого латинского слова» от humus — почва, земля, что подсказывает мысль об особом внимании к «земному» существованию человека (см.: *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения... С. 108*). А чуть ранее он выделяет: «...то, что обычно именуется гуманизмом, - термин весьма многозначный и стерпшийся...» (там же. С. 104-105).

Стереть суть этого термина могло лишь одно: особое направление в философии, так называемый «абстрактный гуманизм», который «девальвирует» (только декларирует) реальные ценности жизнеутверждения. Таковое направление мысли идеологически и политически насаждалось абстрактными философскими «упражнениями» со сверхрациональными задачами, в числе которых марксизм (ленинизм) занимал далеко не последнее место.

Известны последствия таких философских идей, когда ценность их определялась за рамками «свободной мысли» феодализованной пролеткультовщиной, когда в угоду «жизни» этих идей («светлого будущего») приносились в жертву миллионы людей, смысл существования которых сводился к «жертвенности» (почти ритуальной).

Если начать детально разбираться в этих проблемах, то можно увидеть и некоторые тенденции «глобализации» рассуждений о человеке (или о человечестве – см., например: *Загладин В. В. Глобальные проблемы и социальный прогресс человечества*// Вопросы философии. 1984, № 4; *Меньшиков С. М. Глобальные проблемы и будущее мировой экономики*// Там же). Такая «романтизация» будущего приобрела яркие краски (несмотря на то, что «красная» оказывалась основной), распространилась по всем слоям культуры. Это и комфортно, и безответственно, и «по-философски» масштабно. Хотя равнодушие (философствование без элементов милосердия и мудрости) к реальному человеку, безусловно, так и сквозит в такой постановке. Человек без ожиданий не может шагу ступить, но «подогревают» его к ценностям особых ожиданий. В первую очередь – оценочных, особого коллектива. «Что такое моя жизнь? – задает такой кодированный человек вопрос и отвечает не менее странно: - Пыль! Если не на пользу коллективу...» (детальную критику такой позиции в свое время дал русский философ П. И. Новгородцев в своей книге «Об общественном идеале» (М., 1991), написанной и изданной незадолго до известных событий 1917 г.).

Масштабность и проникновение в глубины внутренней жизни – естественные компоненты современных философов. Но всякий раз обнаруживается связь как бы «обратной реакции» философской мысли: то «масштабность внешнего мира», то «глубины личных переживаний» (чуть ли ни «невроза»). Характерно сочинение Н. А. Бердяева «Самопознание» (М., 1991). Или опять возврат к «титаническим» проблемам. Другое дело, если «масштабность» и широта рассуждений избавится от двух видимых вещей: 1) использования

ссылку (цитат) в качестве аргументов достоверности истины, 2) утверждения абсолютности самого принципа «достоверности» (идеи К. Поппера).

Если исходить из признания, что очевидными для человека являются только два мира (внутренний и внешний) как факта существования, и признания неочевидного (но возможного для вывода) «предметного» (мира имен), в коем создаются предметные, инструментальные средства измерения, то скорее всего следует признать относительные границы постоянного совершенствования инструментов и их содержательную неполноту в отношении измеряемых миров (внутреннего и внешнего).

Скорее всего тенденция философии реального гуманизма в период смен веков, вероятно, будет склоняться к поиску: 1) реальных механизмов сохранения многообразия жизни, 2) возможности ограничивать «масштабность» рассуждений реальным механизмом доказательств, признавая ценность жизни отдельного реального человека, 3) реальных резервов снижения агрессивности в мире, 4) источников «свободной жизнедеятельности», а не только выживания.

Уже начавшаяся тенденция к поиску ненасильственных средств и способов взаимного согласования действий, ослабляясь или вспыхивая с новой силой, конечно, сохранится в этом довольно напряженном мире. Скорее всего можно ожидать, что установится традиция включать элементы милосердия в самые разнообразные проблемы.

Обоснование ненасильственных действий во многих аспектах жизни – так настоятельно поставленная идея в XX в. – продолжится в XXI в. Вероятными моделями такого обоснования станут соединение телесных, психологических, социальных и духовных условий живых реальных индивидов. Возможными принципами будут:

- 1) признание уникальности субъектом самого себя,
- 2) признание уникальности субъектом любого иного индивида,

3) признание единственно универсального метода бесконечного (неполного, противоречивого) согласования собственных действий с окружающими людьми.

То, что XX в. поставил проблему «генома», информационного чуда человека, фактически вынуждает признать возможное отношение к телу человека как к имеющему реальный объем информации, соизмеримый с Космосом. Реальный человек в собственном космическом измерении имеет больше шансов к использованию внутренних резервов жизни, уважения и выработки методов жизни, но не разрушения. Одним из аспектов групповых действий и шанса самостоятельного развертывания жизнедеятельности человечества (без перекладывания надежд на НЛО, внеземные источники) является открытия физиков России (коллектив ученых г. Снежинска Челябинской области) о возможности использования дейтериевого источника энергии, посредством так называемых КВС (котлов взрывного сгорания) (см. об авторах этой идеи и о самой идее: *Чуносев А. «Конец света» отменяется!// Вечерний Челябинск. 2000. № 90. 22 мая; Он же. КВС: утопия или реальность// Там же. 2000. № 91. 23 мая*).

Создание условий расpirяющихся возможностей жизни в возрастании безопасности (отказ от модели управления термоядерными реакциями с их дороговизной и ненадежностью) дает реальную возможность осмыслить возрастание шансов проявления милосердия друг к другу и к живой природе на Земле (и создания комфортного ближайшего космоса.) Безусловно, такое размышление не может не сказаться на философии жизни, на концепциях реального гуманизма, избежать по крайней мере избыточных деклараций и пустых пожеланий, выработать возможные условия научения «философии реального действия» каждого индивида, снижения уровня «агрессивности».

«И каждая эпоха живет какой-то верой, ложность или односторонность которой потом изобличается», - говорил в своей полемически заостренной речи в 1923 г. С. Л. Франк (*Франк С. Л. Сочинения*. М., 1990. С. 141) XX век – век социальных потрясений и смены духовных ориентиров. Осмысливая реалии современной эпохи, мы должны быть прозорливее и мудрее в поисках ответов на вопрос о том, «что есть истина, в чем ее достоверность и каким образом она достигается» (Вл. Соловьев. «Оправдание добра»).

218

кроме социальных, связанные с ценностями и смыслом человеческого существования (там же. С. 172, 175).

Исследование истоков духовности, нравственного смысла истории и осмысление феномена веры мы находим в богатом наследии отечественной культуры. Реабилитация идеалистического и религиозного крыла русской философии, возврат в научный оборот исследования работ русского зарубежья позволяют восстановить полную картину идейных исканий российской интеллигенции, понять своеобразие менталитета народа и особенности развития самого типа цивилизации. Противоречивость и трагичность социального опыта и отразила философская религиозная мысль прошлого.

«Тема, которая стояла и стоит в центре русских философских исканий, - подчеркивал В. В. Зеньковский, - есть, конечно, тема религиозная. Она сохраняет всю свою живучесть и всю свою силу даже при наличности последовательной секулярной идеологии, - и этот парадокс русской мысли не всегда правильно истолковывается даже русскими мыслителями» (*Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 285*). П. Н. Милоков в «Очерках по истории русской культуры» писал, что русское академическое богословие девятнадцатого века, несмотря на обилие трудов, не могло достичь европейского уровня по самым существенным вопросам веры и оставило большие проблемы во всех областях, огражденных официальной цензурой. Это не могло удовлетворять верующую часть интеллигенции. Возникает «богословие светское, гораздо более характерное для истории русской религиозной мысли» (*Милоков П. Н. Очерки по истории русской культуры. В 3 т. Т. 2, ч. 1. М., 1994. С. 181*). И если в целом русская интеллигенция отрицательно относилась к религии, то «русские светские богословы пытались удержаться не только в пределах откровенной веры, но и в пределах именно православия». Но «богоискательство» плохо уживалось с традиционной верой, и официальная церковь не могла и не хотела считаться с вольнодумством в вопросах веры.

Г. В. Флоровский в работе «Пути русского богословия» с позиции ортодоксального вероучения довольно резко оценивает период «философского пробуждения», отмечая, что «вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса». В статье «О патриотизме праведном и греховном» (1921-1922) о. Георгий говорил о глубоком трагизме свободы как основной проблеме новой философии при осмыслении исторической трагедии России, из которой «мы должны выйти порывом нашего творчества», и «лишь в пафосе религиозного творчества можем мы восстановить Россию» (Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 159). «Вера есть опыт свободы», именно в религиозном озарении нам открывается, что миродержавное начало есть свобода, а не рок (см.: Путь: Орган русской религиозной мысли. Кн. 1: Репринтное переиздание журнала «Путь». М., 1992. С. 419). На путях подвижничества, творчества, «подвижнического делания» возможно освящение мира.

Путь развития западной философии – с присущим ей «раздвоением между личным мышлением как *разумом* и общенародною верою как *авторитетом*», «когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения; из начала жизни становится только предметом мышления» (Вл. Соловьев), - был глубоко чужд православному сознанию. Но религиозная мысль, пытаясь противостоять рационализму и логике западного гносеологизма, не могла отказаться от его достижений. В противовес западному опыту, ведущему к оправданию веры разумом, русская философия пыталась примирить веру с разумом и обосновать «вероисповедальное отношение к действительности», возможность сотворчества Богу в созидании будущего (А. Ф. Замаляев).

Проблема смысла, а отсюда и постановка вопроса о содержании веры так или иначе были связаны с поисками критерия истинности нашего мышления, границ и антиномичности познания. Основания веры лежат глубже знания и мышления, а она по отношению к ним есть факт первоначальный и потому и



сильнее их; вера есть «более или менее прямое или косвенное, простое или осложненное выражение в сознании досознательной связи субъекта с объектом» (см.: *Философский словарь Владимира Соловьева*. Ростов н/Д, 1997. С. 25). Если речь идет о религиозной вере, то, по мнению Соловьева, она еще не исчерпала свои потенции в познании сокровенных тайн мироздания, сущности самого человека и его социального бытия. Человеку еще предстоит раскрыть созидательные силы феномена веры на пути к солидарному существованию человечества, преодолевая соблазны упрощенной трактовки великих идей, при реализации которых человечество довольствуется малым, уступая извращенным, узко понятым интересам, материальной нужде, эгоизму, умножая на земле зло и социальную рознь. Н. А. Бердяев, осмысливая значение религиозных исканий Вл. Соловьева, отмечает, что вера мыслителя в человечество основана на убеждении, что христианство не только данность, но и задание. Вл. Соловьев «пытается религиозно осмыслить и религиозно осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию цельного знания, каковое, в свою очередь, подчинено понятию цельной жизни» (*Зеньковский В. В. Указ. Соч. С. 29*). Исследуя *религиозный смысл* связи философии, науки и нравственности, Вл. Соловьев развивал традиции русской философской мысли. О религиозном смысле явлений и процессов социальной и духовной жизни человека, о религиозном смысле жизни и истории, искусства и нравственности, экономики, философии и права, любви размышляли мыслители, создавая систему антроподицеи: «Довольно философствовали *над* религией и о религии, надо философствовать *в* религии, окунувшись в ее среду» (*Флоренский П. А. Столп и утверждение истины*. М., 1990. Т. 1. С. 824).

«Современный человек, лишенный религиозной веры, жил доселе ее суррогатами в лице того, что он называл «идеями» или «принципами», - писал Л. С. Франк. Потребность в истинной вере проявляет себя «и в циничном неверии, и в иступленном, сознательном идолопоклонничестве, и в староверчестве», когда «гибнут все кумиры половинчатого и поверхностного старого гуманизма и в глубинах духа назревает способность вновь воспринять

откровение вечной и истинной жизни» (Франк Л. С. Указ. соч. С. 115). Многообразие проявления веры как социального феномена (как способа миропонимания, мировосприятия и самовыражения интересов социальных групп и индивидов) проявлялось в массовом сознании мозаичностью представлений о социальных ценностях, идеалах, критериях добра и зла. И этот первозданный, от мира данный хаос человеческих устремлений может быть понят как закономерность и естество исторического бытия человека, если будет принят догмат Священного Писания, вера в искупительный подвиг Христа и мудрость Божьего Промысла.

Избранный религиозными мыслителями путь возрождения христианских ценностей был ответом не только на рационализм западной философии, но и на радикализм политических проектов социалистов и прозападно настроенных русских либералов. «Бессознательно-религиозное» отвращение к духовному мещанству, по мнению С. Булгакова, толкало интеллигенцию «к эсхатологической мечте о Граде Божием, о грядущем царстве правды (под разными социалистическими псевдонимами)». Стремление спасти человечество если не от греха, то от страданий Булгаков считал проявлением черт утраченной церковности. Подводя итог своему «постмарксизму» в статье 1904 г. «Идеализм и общественные программы», Булгаков указывает на сходство религиозно-метафизических предпосылок программ либерализма и социализма, которые направлены на применение «в разных областях одного и того же верховного начала — священных прав человеческой личности, ее свободы».

Л. С. Франк писал, что возрождающийся философский идеализм в «целях самозащиты, и отчасти по искреннему убеждению, драпировался в политическую мантию». Но это не было верой в политическую свободу и даже не в социализм, а только в очистительную силу революции (см.: Франк Л. С. Указ. соч. С. 118). В работах С. Булгакова, Н. Бердяева и других можно встретить высказывания, что в среде интеллигенции распространяются нередко и псевдорелигиозные подделки, и спекуляция на символах, образах христианской

культуры, простое обрядоведение, сектанство и неоязычество (в виде проблем пола, аморализм, национализм).

Представители «нового религиозного сознания» не избежали соблазнов ожиданиярая на земле. И предельным достижением русской религиозно-философской мысли, по мнению Г. Флоровского, является «исповедание тщетности и суетности человеческой мудрости»: «Борьба со злом переносится в новую плоскость: религиозно воспринимаемое зло отлично от того, что признается злом в пределах «естественной» жизни – мы видели, что знание, мудрость есть зло пред судом веры. И в глубинах религиозного сознания совершается духовный нравственный подвиг: отречение от *своего* разума, от «понимания» - его первый шаг; *откровение* – его содержание» (Флоровский Г. Указ. соч. С. 85). Флоровский считал единственно истинным путь религиозных исканий – возврат к каноническому Православию и Церкви, «в смирении самоотречения пред тайною Божией и в жажде подвига».

Американский исследователь русской религиозной философии Н. П. Полторацкий в публикации 60-х гг. рассматривает четыре периода в развитии русской религиозной философии, считая, что именно в эмиграции она окончательно оформилась как особая школа философской мысли (за исключением П. Флоренского и В. А. Тернавцева), заявила о себе на мировой арене; представлена различными течениями. Но разногласия этих течений, которые то перешлетались, то вступали в открытый конфликт, не были столь непримиримы. Другое дело – отношение к ним со стороны официальной идеологии и советской власти, которая, выслав цвет русской социальной науки за границу (некоторые религиозные мыслители покинули страну во время гражданской войны и после ее окончания), продолжала видеть в духовном наследии религиозной философии серьезную оппозицию. И Полторацкий подчеркивает, что причина кроется в том, что Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк, Н. Лосский, П. Струве, И. Ильин и другие остаются нашими современниками и у них надо прежде всего искать ответы на вопросы современности (см.: Вопросы философии. 1992. № 2. С. 133-134).

Русская религиозная философия как средоточие апокалипсической напряженности идейных исканий на рубеже веков стояла на пороге новых откровений. Творчество мыслителей питало глубокое и искреннее религиозное чувство, делая зрячим в познании высших ценностей и в поиске сущего. В отрыве от родины или в неблагоприятной среде антиклерикализма и государственного воинственного атеизма советского периода они поднимали вопрос об ответственности человека за все происходящее на земле. Зло – не внешние обстоятельства жизни, не роковая случайность, а бездуховность неверия, которая может пронизывать и сверхактивную деятельность человека. Будущее открывает горизонты на пути нового синтеза знания и веры; философия должна помочь в реализации нового синкретизма познавательных способностей человека.

В современном мире социальное знание все более превращается в инструментарий, социальную технологию, обоснование методологического индивидуализма. Потребности в вере удовлетворяются чаще не в рамках традиционных вероисповеданий, а в неоязыческих сектах, организаторы которых преследуют корыстные цели и которые являются разновидностью или бизнеса, или политического экстремизма. Десакрализация мира и разложение традиционной культуры становятся все интенсивнее. Будет ли в этих условиях востребовано богатство духовного наследия богословия и религиозно-философская мысль прошлого? А нужна ли России русская философия, найдут ли продолжения ее традиции? На борьбу с какими силами мирового зла призовет человека веры новое слово религиозной мысли? Или оппозиционность и вольнодумство, породившие высокую энергетику духа и духовный подъем и подвигшие традиционные конфессии к творческой активности, которую мы наблюдаем в период острых кризисных процессов смены политических режимов, идеологических доктрин, социальных потрясений и бедствий, уже исчерпали себя? А блестящие страницы идейных исканий религиозной философии, пронзительных своей исповедальностью книг займут свое место в музее мировой истории культуры?

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Анненкова Н. В.</i>	Д. С. Мережковский.....	3
<i>Апухтина Н. Г.</i>	Ускоренность современного глобально-экологического мышления в отечественной мыслительной традиции.....	9
<i>Банных В. Г.</i>	Национальные особенности русской философии XX в.....	14
<i>Бобнюхов А. А.</i>	Самобытность русской философии: анализ подходов.....	18
<i>Быковская Е. Ф.</i>	«Прикладная философия» С. И. Гессена.....	22
<i>Варава В. В.</i>	Между танатологией и сотериологией: перспективы русской философии.....	28
<i>Воронина Н. Н.</i>	Проблема повторения в русской философии XX в.....	32
<i>Гладкова И. В.</i>	Критика материализма в философско-психологических взглядах Г. И. Челпанова.....	35
<i>Глушкова С. И.</i>	Б. А. Кистяковский о правовом государстве.....	41
<i>Глушкова С. И.</i>	Коллизии идеалотворчества в российском философско-правовом наследии.....	48
<i>Грамолин А. Б.</i>	Три загадки Льва Толстого, или О перспективах развития духа, позволяющих преодолеть биологические ограничения.....	53
<i>Даниленко Л. Е.</i>	Е. И. Рерих – выдающийся деятель философской науки XX в.....	59
<i>Джинджолия Б. И.</i>	Г. Гурджиев: идеи и судьбы.....	64
<i>Емельянов Б. В.</i>	От Серебряного века к веку железному: о цензурных судьбах русской философии 20-30-х гг. XX в.....	69
<i>Жукоцкий В. Д.</i>	Принцип всеединства как знаменатель русской философии.....	73
<i>Ионайтис О. Б.</i>	Развитие традиций исихазма в русской философии конца XX в.....	77
<i>Коровников В. Г.</i>	Ф. Ницше и русская философская традиция.....	85
<i>Крылов Д. А.</i>	Немецкий идеализм и русский ренессанс.....	90
<i>Кузубова Т. С.</i>	Интуиция Ф. М. Достоевского в экзистенциальной философии Н. А. Бердяева.....	95
<i>Лесова Л. В.</i>	Н. А. Бердяев и конец классической русской философии.....	101
<i>Макаров Д. И.</i>	К средневековым истокам мировоззрения Л. П. Карсавина. (Заметки к теме).....	108
<i>Макейчик А. А., Шикин Ю. М.</i>	Понятие национальной философии.....	114

<i>Михайлов И. И.</i>	Экзистенциальная философия А. П. Чехова.....	118
<i>Михайлов П.</i>	Трагичность бытия человека в философии Л. Шестова.....	124
<i>Морозова И. Н.</i>	Концепция возрождения отечественной философии С. С. Хоружего как творческая ревальвация исихазма (проблемы, перспективы).....	127
<i>Наумов Н. Д.</i>	Политическая судьба педологии.....	130
<i>Наумова Т. В.</i>	Русское неокантианство конца XIX-начала XX в.....	134
<i>Ольшанский Д. А.</i>	Антропотеологическая ориентация русской мысли.....	138
<i>Пастернак М. П.</i>	Иван Александрович Ильин.....	148
<i>Подзолкова Н. А.</i>	Интуитивизм в традиции русской философии всеединства.....	153
<i>Полетаева Ю. Г.</i>	«Философия имени» А. Лосева как феномен отечественной культуры. (Постструктуралистский аспект).....	157
<i>Полушкина Н.</i>	Последний вздох философии в СССР: 20-е гг. XX в.....	161
<i>Пугачев О. С.</i>	Русская философия и власть: судьба в XX в.....	171
<i>Рыбаков Н. С.</i>	А. Ф. Лосев как методолог.....	175
<i>Савина Т. А.</i>	Особенности проблемы отчуждения в русском экзистенциализме.....	182
<i>Сергеева Н. И.</i>	Философия художественного творчества в концепции И. А. Ильина.....	188
<i>Снетова Н. В.</i>	Философское творчество Н. Страхова в оценке русских мыслителей.....	192
<i>Фокина Н. С.</i>	Аксиологическая проблематика в творчестве В. В. Розанова.....	196
<i>Циплаков Г. М.</i>	«Поздний» А. Ф. Лосев и марксистская традиция.....	203
<i>Черноскутов Н. И.</i>	Тенденции реального гуманизма в русской философии XX в.....	211
<i>Шабурова Л. А.</i>	Есть ли будущее у русской религиозной философии ?.....	218

Научное издание

**Русская философия XX века:  
национальные особенности, течения и школы, политические судьбы**

Материалы III Всероссийской  
научной заочной конференции

Екатеринбург, июль – сентябрь 2000 г.

Редактор Р. Н. Кислых  
Компьютерная верстка – О. Б. Ионайтис

ЛР № 020257 от 22.11.96 г. Подписано в печать 30.08.2000. Формат 60х84 1/16.

Бумага для множительных аппаратов. Гарнитура «Таймс».

Усл. печ. л. 13, 2. Тираж 100 экз. Заказ № 70.

Издательство Уральского университета.

620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51

Отпечатано с оригинал-макета в ООО «ИРА УТК».

620219, г. Екатеринбург, ул. К. Либкнехта, 42.

